آرتور شوبنهَور

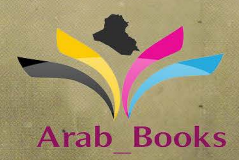
العالم كتصوّر

الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصوّر

ترجمة: نصير فليّح



المتوسط



من الكتاب

... «المفاهيم concepts فئة خاصة، موجودة فقط في ذهن الإنسان، وتختلف تماماً عن تصوّرات الإدراك التي تفحّصناها حتى الآن. لذلك لن نستطيع ابداً الحصول على معرفة جلية بطبيعتها من المعرفة الإدراكية، انما فقط من المعرفة المجرّدة والتأملية speculative. لهذا من اللامعنى المطالبة بتوضيحها في الخبرة experience، التي نفهمها باعتبارها العالم الخارجي الواقعي الذي هو ببساطة تصوّر الإدراك، أو المطالبة بإحضارها أمام العين أو الخيال مثل موضوعات الإدراك perception. المفاهيم يمكن فقط ان تُتَصوّر، لا ان تُدرَك، ووحدها النتائج التي يكونها الإنسان من خلالها تكُون موضوعاتٍ ملائمة للخبرة. نتائج كهذه هي اللغة، الفعل المخطَّط والحاذق للعلم، وما ينجم عن كل ذلك» ...

المتوسط

العالم المتصوَّر

المؤلف: آرتور شوبنهَور / المترجم: نصير فليح / عنوان الكتاب: العالم كتصور
الطبعة الأولى: ٢٠١٦.
صورة الغلاف: جولي لوتنشوتز / تصميم الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 978-88-99687-22-9



منشورات المتوسط

ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120/ 20142 Milano / Italia
العراق / بغداد / شارع المتنبي / محلة جديد حسن باشا / ص.ب 55204.
www.almutawassit.org / info@almutawassit.org

آرتور شوبنهَور

العالم كتصوّر

الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصوّر

ترجمة: نصير فليّح



المتوسط

مقدمة المترجم

هذه الترجمة:

إذا كانت الكلمة الألمانية (Wille) (= إرادة) - وهي إحدى الكلمتين الرئيستين الواردتين في عنوان ومتن كتاب الكتاب الحالي - لم تسبب صعوبة كبيرة عند ترجمتها إلى اللغات الأخرى، فالحال مختلف تماماً مع الكلمة الألمانية الرئيسة الأخرى (Vorstellung)، التي كانت - ويبدو أنها ستبقى لأجل غير معلوم - محلّ اجتهادات مختلفة. ولا أدلَّ على ذلك من أنها تُرجمتْ في الترجمات الثلاث التي ظهرت حتى الآن لهذا العمل إلى اللغة الإنكليزية، وهي ترجمات ظهرتْ على مدى يزيد على قرن من الزمان، إلى ثلاثة بدائل متباينة. في الترجمة الأولى بـ idea (= فكرة...)، وفي الثانية بـ representation (= تمثّل/ تمثيل...)، وفي الثالثة بـ presentation (= تقديم/عرض ...). أما في اللغة العربية، فقد تُرجمتْ غالباً إلى (تمثّل)، ولعل أحد أسباب هذا اعتمادها على الترجمة الإنكليزية represntation. وقد آثرت، بعد تمعّن كافٍ كما أحسب، مقابلة هذه الكلمة الأساسية في هذه الترجمة بـ (تصوُّر)، ولأكثر من سبب. بدءاً، أقول إن أول من لفت انتباهي إلى هذا، هو ما ذهب إليه الأستاذ موسى وهبة في ترجمته لكتاب كَنْت «نقد العقل المحض» باعتبار "تصوّر" هي الترجمة الصائبة للكلمة الألمانية vorstellung. وما دفعني لهذا الاختيار في النهاية أن عماد عمل شوبنهَوَر الحالي «العالم كإرادة وتصور» هو تناوله العالم من جانبين مختلفين، الأول خارج متناول الوعي البشري، والآخر في متناوله. وإذا كان الجانب الأولِ هو الإرادة، وهي ما تمثل لدى شوبنهَوَر نظيراً للشيء-في-ذاته الكَنْتي العصي

على المعرفة، عندها تؤدي كلمة (تصوُّر) بجلاء ووضوح، وتقريباً بشكل فوري، معنى الجانب الآخر، أي الجانب المتاح للمعرفة، بحكم طبيعة التباين الظاهرة بين فعل "التصور" وفعل "الإرادة"، وهذا ما لا توصله كلمة (تمثُّل)، فهي تحتاج إلى تأويل في هذا السياق لملائمة معناها مع المعنى المقصود. كما أني رأيت أن كلمة (تصوّر)، من جانب آخر، أقرب أيضاً للمعنى الذي أراده المؤلف(*) نفسه لكلمة vorstellung. وقد آثرت حصر استخدام هذه الكلمة (= تصوُّر) بهذا المعنى فقط على امتداد الكتاب، منعاً لأي لبْس أو تداخل قد يؤدي إلى التشوش، وهو ما أراه يتماشى مع رؤية المؤلف نفسه لكتابه.(**)

اعتمدت بوجه عام في هذه الترجمة المصطلحات التي أثبتت كفاءتها ودقتها وملاءمتها بتواتر في الترجمات الفلسفية العربية في العقود الماضية. لكن هذا لم يمنع، في الوقت عينه، من اعتماد بعض البدائل الملائمة المقترحة في بعض الترجمات الموفقة، رغم أن هذه البدائل لم تستقر بعد كترجمات شائعة. ومثال على ذلك "تِرْسندالي" كبديل عن الترجمة الأكثر شيوعاً - والعسيرة اللفظ على اللسان العربي - "ترانسندنتالي" أو "ترنسندنتالي"، وكذا الحال مع "دُغْمائي" و"دُغْمائية"، بدلاً عن "دوغماطيقي" و"دوغماطيقية"، فهما تؤديان المعنى ذاته وبلفظ أيسر، مع إبقاء الارتباط

---

*) يشير مترجم الكتاب إلى اللغة الانكليزية ي. باين E. F. J. PAYNE في مقدمة ترجمته للكتاب، إلى أن شوبنهور يستعمل كلمة vörstellung للتعبير عما يصفه نفسه بأنه "العملية السيكولوجية المعقدة جداً في ذهن الحيوان، التي تكون نتيجتها الوعي بوجود صورة هناك". (World as Will and Representation, p ix The). علما أن هذا التشديد على "صورة" موجود في النص أصلاً.

**) يقول شوبنهور في تصدير الطبعة الأولى من كتابه: «أعتزم أن أبيّن هنا كيف تتوجب قراءة هذا الكتاب، ليُفهم بعمق. فما يمكن إيصاله من خلاله هو فكرة واحدة. مع ذلك ورغم كلّ جهودي، لم أتمكن من العثور على طريقة أقصر لإيصال تلك الفكرة سوى كامل هذا الكتاب». كما يقول أيضاً في موضع آخر من المقدمة نفسها: «هذا المبنى والترابط الوثيق لكلّ أجزائه لم يُتِحْ تقسيم الكتاب إلى فصول وفقرات - وهو عادةً ما أقدره عالياً - بل أجبرني على الإقتناع بأربعة تقسيمات مبدئية، أربعة جوانب، لهذه الفكرة الواحدة. في كلٍّ من هذه الكتب الأربعة علينا الإحتراس بصورة خاصة، في ثنايا التفاصيل التي لا مناص من مناقشتها، من فقدان الرؤية للفكرة المبدئية التي تعود إليها هذه التفاصيل، في سياق تقدُّم العَرْض الكليّ للموضوع».

اللفظي واضحاً مع البدائل الشائعة، وبالتالي لا تسببان – كما أرى - لَبْسا أو تشويشا للقارىء. ولكني، كما ذكرت، لم أسع لتبسيط يخلّ بالدقة بأي وجه من الوجوه، فالبديل الأكثر بساطة لكلمة "دغمائي"، مثلاً، وهو "عقائدي" كما يرد في بعض المراجع، لا يؤدي المعنى المطلوب بدقة كافية، لخلوه من "نبرة الاستهجان" التي تربط عادة "الدغمائية" بالجمود والعنت الفكريين، ذلك أن كلمات "عقيدة" أو "عقائدي" قد تستخدم بمعنى ايجابي أيضاً.

ولم احاول تطويع كلمة عربية لاستخدام فلسفي إلا في حالة واحدة، وهي كلمة (أكتناه) كمقابل لـ (Apprehension). فالكلمة العربية هذه تؤدي المعنى المطلوب من جهة، إذ تعني فهم جوهر الشيء أو كنهه، وهي بعيدة بما يكفي عن المرادف الآخر (استيعاب) (= comprehension)، الذي يستخدم عادة ليعني الفهم المتروّي الأكثر تمعنا والأكثر شمولا. كما أنها من جانب آخر، سائغة اللفظ ولا تولّد نفورا في الاستخدام الفعلي.

عن الجذر الرباعي لمبدأ العلّة الكافية:

يشير شوبنهَوَر بتكرار في كتابه هذا إلى مقالته التي سبق أن نشرها قبل هذا الكتاب بعنوان «عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية»، ويؤكد على ضرورة الاطلاع عليها قبل هذا الكتاب لفهمه. لذا اضع هنا النص المتعلق بهذا المقالة حسب ما جاء في مقدمة المترجم إلى الإنكليزية، ليكون عنها القاريء الفكرة المطلوبة:

في مقالته *عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية* (*On the Fourfold Root of Principle of Sufficient Reason*)، والتي يشير إليها شوبنهَوَر بتكرار في هذا العمل الرئيسي، يناقش بالتفصيل الطبيعة العاقلة للإدراك ويبين أنه، من المعطيات الضئيلة إلى يجهزها الحس، تخلق ملكتنا في المعرفة فوراً وتلقائياً صورة ذهنية للعالم الخارجي بثروته المتنوعة من التفاصيل. هذه الصورة الذهنية هي إعادة-مثول (re-presentation) لمعطيات الحواس، تصوُّر للعقل، وهي شيء مختلف تماماً عن مجرد

تلفيقات الخيال. من المقولات الكانتية الاثنتي عشر، يرفض شوبنهَوَر إحدى عشرة منها باعتبارها زائدة، ويبقي فقط مقولة السببية. بعدها يناقش الطبيعة القَبْلية (a priori) للزمان، المكان، والسببية، ويبين أن هذه جميعاً وبصورة جوهرية ثلاث وظائف فطرية لعقلنا، نظراً لأنها تدخل بصورة حتمية وغير قابلة للفصل في إطار كل خبرة ممكنة، وأنها، في الواقع، الشروط المسبقة لكل معرفتها. وعينا العارف، يقول شوبنهَوَر، يمكن تقسيمه فقط إلى ذات (subject) وموضوع (object). أن يكون الشيء موضوعاً للذات وأن يكون تمثلنا أو صورتنا الذهنية هو نفس الأمر الواحد. كل تمثلاتنا هي مواضيع للذات، وكل مواضيع الذات هي تمثلاتنا. وهما ماثلان لبعضهما البعض في علاقة منتظمة يمكن تحديدها باعتبارها قبْلية، وبفضل هذه العلاقة لا يوجد شيء بذاته ومستقلاً، لا شيء منفرد ومنفصل، يمكن أن يكون موضوعاً لنا. وهذه العلاقة تحديداً هي ما يعبر عنه بمبدأ العلّة الكافية بوجه عام. كل تمثلاتنا يمكن تقسيمها إلى فئات اربع تعطي لمبدأ العلة الكافية جذره الرباعي. المجال الأول لهذا المبدأ هو مجال الصيرورة، حيث يظهر كقانون للسببية ويمكن تطبيقه فقط على *التغيرات*. هكذا إذا اعطي السبب، يجب أن تتبع النتيجة بالضرورة. المجال الثاني يتعامل مع المفاهيم (concepts) أو التمثلات المجردة، والتي هي نفسها مشتقة من تمثلاتنا للتصور الحدسي (intuitive perception)، وهنا يقرر مبدأ العلة الكافية أنه، إذا أعطيت المقدمات، فإن الاستخلاصات يجب أن تتبع. المجال الثالث للمبدأ يتعلق بالوجود في المكان والزمان، ويبين أن وجود علاقة معينة يقتضي حتماً علاقة أخرى، هكذا يكون تساوي زوايا المثلث مقتضيا حتماً لتساوي أضلاعه والعكس صحيح. أخيراً، المجال الرابع يتناول الأعمال (actions)، ويظهر المبدأ كقانون للتحفيز (motivation)، الذي يقرر أن مساراً محدداً للعمل ينشأ بصورة حتمية من شخصية وحافز مُعطَين. هكذا يتعامل مبدأ العلة الكافية فقط مع تمثلاتنا بالمعنى الأعم، أي، مع الصورة التي تظهر بها الأشياء لنا، ليس مع الكيان الميتافيزيقي المبهم الذي يظهر من خلال هذه الصورة،

والذي يسميه كنْت "الشيء-في-ذاته." لأن هذا "الشيء-في-ذاته" يتعالى (transcends) عن الإطار الفيزيائي للزمان، المكان، والسببية، وبالتالي عن وظائفنا المعرفية، والذي يعتبر كنْت معرفته مستحيلة. شوبنهَوَر أقر بهذا إلى درجة معينة، مع ذلك، بتعريفه أن الشيء-في-ذاته الكانْتي هو الإرادة في أنفسنا، دافع عن أن الخبرة نفسها ككل كانت قابلة للتفسير؛ مع أنه لم يستدل من هذا على أن كل المشاكل قد حلت.

نصير فليح - بغداد ٢٠١٤

تصدير الطبعة الأولى

أعتزم أن أبيّن هنا كيف تتوجب قراءة هذا الكتاب، ليُفهم بعمق. فما يمكن إيصاله من خلاله هو فكرة واحدة. مع ذلك ورغم كلّ جهودي، لم أتمكن من العثور على طريقة أقصر لإيصال تلك الفكرة سوى كامل هذا الكتاب. أعتبر هذه الفكرة ما تمّ البحث عنه طويلاً جداً باسم الفلسفة، واكتشافها لهذا السبب تحديداً يُعتبر، من أولئك الضليعين بالتاريخ، شيئاً مُحالا كاستحالة اكتشاف حجر الفلاسفة، رغم أن بلايني Pliny قال لهم أصلاً: *كم من الأشياء تُعتبر مستحيلة حتى يتمّ تحقيقها فعلاً؟*

Quammulta fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Historia naturalist, 7, 1.).

طبقاً للجوانب المختلفة التي نتفحّص فيها هذه الفكرة الواحدة المزمَع توصيلها، فإنها تَظهر في ما سُمّي الميتافيزيقيا، وما سُمّي علم الأخلاق ethics، وما سُمّي علم الجمال aesthetics؛ وطبيعيّ أن تكون مُلزَمة بكلّ هذه المجالات، باعتبار ما نوهتُ به سلفاً عن طبيعتها.

نَسَقُ التفكير يجب دائماً أن يكون ذا تماسك وترابط معماري، أي، ترابطٍ يكون فيه الجزء الواحد مسنوداً دائماً من الآخر، رغم أن اللاحقَ لا يَسندُ السابق؛ يكون فيه حجرُ الأساس حاملاً لكلّ الأجزاء دون أن يكون محمولاً منها؛ وفيه تكون القمّة مدعومةً دون أن تَدعم. من جانب آخر، فإنّ فكرةً مفردة، مهما كانت شاملة، يجب أن تُبقي الوحدةَ الأكثر كمالاً. وإذا أمكن، رغم ذلك، فصلُها إلى أجزاء لغرض توصيلها، عندها يجب أن يكون ترابط

هذه الأجزاء مرة أخرى عضوياً، أي من النوع الذي يَسند فيه كلُّ جزء الكلَّ تماماً كما إنه مسنود بهذا الكلّ؛ ترابطٌ ليس فيه جزء أوّل أو أخير، وفيه يحصل الكلُّ على وضوحه من كلّ جزء، وحتى أصغر الأجزاء لا يمكن فهمها بعمق قبل فهم الكلّ أولاً. بيْد أن كتاباً ما لا بدّ أن يكون ذا سطر أول وسطر أخير، وعَلَيْه فإنه يبقى دائماً غير شبيه بالنظام العضوي، مهما كان محتواه شيئاً واحداً. وبالتالي، الصورة والمادة سيكونان في تضادّ هنا.

من الجليّ بذاته، في ظروف كهذه، وللتمكن من سَبْر غور الفكرة المبسوطة هنا، إنه لا يمكن اقتراح وسيلة أخرى سوى *قراءة الكتاب مرتين*، وأن تتمّ الأولى منها بصبر كبير. هذا الصبر يتوجب استمداده فقط من القناعة، الممنوحة طوعاً، بأن البداية تفترض مسبقاً النهايةَ تقريباً كما إن النهايةَ تفترض البداية، وأن كلّ جزء سابق يفترض مسبقاً اللاحقَ كما يفترض اللاحقُ السابقَ. أقول "تقريباً" لأنّ الحال ليست بأي شكل من الأشكال على هذا النحو أطلاقاً؛ ولقد فعلتُ بنزاهة وضمير كلّ ما كان ممكناً لمنح الأولوية لما هو بحاجة لتفسير أقلّ من خلال ما يليه، وعموماً، قمتُ بكلّ ما يمكن أن يُسهمَ بأقصى استيعاب ووضوح ممكنين. في الواقع، قد أكون نجحتُ إلى حد ما، حيثما يكون القارئ، كما هو طبيعي، لا يفكر فقط بما يُقال في اللحظة المعينة، بل بالنتائج الممكنة لذلك أيضاً. هكذا، إلى جانب التعارضات العديدة في آراء أيامنا، والتعارضات في آراء القارئ أيضاً كما يُفترَض، والتي هي قائمةٌ فعلاً، يمكن إضافة تعارضات عديدة أخرى مُنْتظَرة أو خيالية. ذلك أن ما هو مجرّد سوء فهم، لا بدّ أن يُظهِر نفسَه كرفضٍ فاعلٍ، وهو قلّما يُعرَف كسوء فهم، لأن وضوح التفسير والتعبير المكتسَب بمشقّة، والذي لا يترك الشخصَ أبداً في شك حول المعنى المباشر لما يُقال، هذا الوضوح لا يمكنه التعبير عن علاقات ما يُقال بكلّ ما سواه. بالتالي، وكما ذكرتُ، القراءة الأولى تتطلب الصبر المستمدّ من الثقة بأنه مع القراءة الثانية سيظهر الكثير، أو كلّ شيء، في ضوء مختلف تماماً. زِدْ على ذلك، أن الرغبة المخلصة بالحصول على استيعاب أعمق وحتى أسهل يجب، في المواضيع الصعبة جداً، أن تبرر

التكرار بين حين وآخر. المبنى الكلّي بذاته، وهو عضوي وليس كالسلسة، يجعل من الضرورة أحياناً المرور بالنقطة نفسها مرّتين. هذا المبنى والترابط الوثيق لكلّ أجزائه لم يُتِحْ تقسيم الكتاب إلى فصول وفقرات - وهو عادةً ما أقدره عالياً - بل أجبرني على الإقتناع بأربعة تقسيمات مبدئية، أربعة جوانب، لهذه الفكرة الواحدة. في كلٍّ من هذه الكتب الأربعة علينا الإحتراس بصورة خاصة، في ثنايا التفاصيل التي لا مناص من مناقشتها، من فقدان الرؤية للفكرة المبدئية التي تعود إليها هذه التفاصيل، في سياق تقدُّم العَرْض الكلّي للموضوع. وهكذا عبّرنا عن المطلب الأول الضروري قطعا من القارئ، شأن كلّ المطالب اللاحقة، هذا القارئ الذي لا يشعر بودّ كبير تجاه الفيلسوف لأنه هو نفسَه فيلسوف.

المطلب الثاني هو وجوبُ قراءة المقدمة قبل الكتاب نفسه، رغم أنها ليست جزءاً من الكتاب، لكنها ظهرتْ قبل سنوات خمس من ظهوره تحت عنوان عن *الجذر الرباعي لمبدأ العلّة الكافية: مقالة فلسفية*

On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason: a Philosophical Essay.

بدون معرفة هذه المقدمة، من المُحال تماماً فهمُ العمل الحالي بصورة ملائمة، وموضوع مادة المقالة مفترَض مسبقاً دائماً هنا كما لو كان مُتضمَّنا في الكتاب(*). بالإضافة، حتى لو لم تسبق المقالةُ هذا العمل بعدة سنوات، لما كانت وُضعتْ في بدايته كمقدمة، وإنما لدُمجتْ في الكتاب الأول، لأنّ هذا الكتاب يفتقر لما قيل في المقالة، ويُظهر نوعاً من النقص جرّاء هذه الحُذوف، والواجب علاجها دائماً عبر الرجوع إلى تلك المقالة. مع ذلك، كان نفوري كبيراً من اقتباس نفسي أو التعبير بمشقة مرة ثانية وبكلمات مختلفة عما سبق قوله بصورة ملائمة، حتى أني فضلتُ هذا المسار، رغم

*) وضعنا نبذة موجزة عن هذه المقالة في مقدمة المترجم. م (ملاحظة: الهوامش التي تنتهي بحرف «م» موضوعة من المترجم، والتي تنتهي بحرفي «م.ا.» فمضوعة من مترجم الكتاب إلى الانجليزية، أما الهوامش التي لا تنتهي بأي من هاتين الصيغتين فهي للمؤلف).

واقع مقدرتي الحالية على منح موضوع تلك المقالة صيغة أفضل نوعاً ما، لاسيما عبر إخلائها من الأفكار العديدة التي نشأتْ من إنهمامي الشديد آنذاك بالفلسفة الكَنْتية، مثل المقولات categories، والحسّ الباطني والخارجي وما شابه. لكن حتى في تلك المقالة نشأتْ هذه الأفكار فقط لأني لم أُوغل فيها حقاً بعمق أبداً، وبالتالي ظهرتْ كشأنٍ ثانوي منفصل تماماً عن القضية الرئيسة. لهذا السبب، تصحيح فقرات كهذه في تلك المقالة سيجري تلقائياً تماماً في فكر القارئ عبر إطلاعه على العمل الحالي. فقط إذا عرفنا تماماً عبر تلك المقالة ما هو *مبدأ العلة الكافية* وما الذي يدلّ عليه، أين يسري مفعولُه وأين ينقطع، وأنه ليس قبْلَ كلّ الأشياء، ولا أن كاملَ العالم يوجد كعاقبةٍ له وبالتطابق معه، أي كمُلازمٍ له إن جاز القول؛ وإنما هو بالأحرى ليس سوى الصورةَ التي يكون فيها الموضوع object، مهما كان نوعه والمشروط دائماً بالذات subject، معروفاً ما دامت الذاتُ فرداً عارفاً؛ عندها فقط يمكن الولوجُ لمنهج الفلسفة الذي يُحاوَلُ هنا للمرة الأولى، والمختلف تماماً عن كلّ المناهج السابقة.

بَيْد أن النفور نفسه من اقتباس نفسي كلمةً بكلمة، أو أن أقول تماماً الشيء عينه مرة ثانية بعبارات مختلفة أقلّ ملائمة، بعد أن كنتُ استعملت أصلاً العبارات الأفضل، هذا النفور نفسه كان السبب في حذفٍ آخر في الكتاب الأول من هذا العمل. إذْ تركتُ خارجاً كلّ ما يمكن العثور عليه في الفصل الأول من مقالتي عن *الرؤية والألوان on vision and colors*، والذي، لولا ذلك، كان وجد مكانه هنا، كلمةً بكلمة. بناء عَلَيْه، المعرفة بذاك العمل المبكر القصير مُفترَضةٌ مسبقاً أيضاً.

أخيراً، الطلب الثالث المقدّم إلى القارئ قد يمكن اعتباره طلباً مفروغاً منه، لأنه ليس سوى معرفة الظاهرة الأكثر أهمية في الفلسفة على مدى ألفي عام، والتي تستلقي قريبة جداً منا، أقصد الأعمال الأساسية لكَنْت.

في الواقع أرى، كما قلت سابقاً في مناسبات أخرى، أن التأثير الذي تتركه هذه الأعمال في الذهن الذي تخاطبه حقاً شبيه جداً بتأثير عملية السُّد(*) على رجل أعمى. وإنْ أردنا مواصلةَ التشبيه، يمكن وصف هدفي بالقول أني أردت أن أضع في أيادي من أُجريتْ لهم العملية بنجاح زوجاً من النظارات، لأجل استعمالها، تكون تلك العمليةُ نفسُها الشرطَ الأكثر ضرورة. بالتالي، بينما أبدأُ بشكل كبير مما تمّ انجازه من كَنْت العظيم، فإنّ الدراسة الجادّة لأعماله مكنتني، مع ذلك، من اكتشاف أخطاء قاتلة فيها. لكن لئلا أقاطع وأشوش شرحي الخاص بحِجَاج متكرّر ضد كَنْت، وضعتُ هذا الحِجَاج في ملحق خاص. وكما إن عملي، كما قلت، يفترض مسبقاً معرفة بالفلسفة الكَنْتية، فإنّه يفترض مسبقاً أيضاً معرفةً بذلك الملحق. بالتالي، من هذا الجانب، يكون محبذاً أن يُقرأ الملحق أولاً، لاسيما أن مادته تتضمن إحالةً خاصة للكتاب الأول من العمل الحالي. من جانب آخر، لا يمكن تجنّب تكرار الإشارة في الملحق إلى النص الأساسي. وعاقبة ذلك ببساطة أن الملحق والمتن الأساسي من هذا العمل يجب أن يقرآ مرتين.

فلسفة كَنْت بالتالي هي الفلسفة الوحيدة التي تُقيَّم معرفتها إيجابياً في ما سيناقش هنا. فضلاً عن ذلك، إذا كان القارئ قد أقام فترةً من الزمن في مدرسة أفلاطون الإلهي، فسيكون مُعدّاً بشكل أفضل لسماعي، والتفاعل بشكل أكبر مع ما أقول. وإذا كان نال شيئاً من الفوائد العديدة للفيدا Vedas، التي فُتح طريقنا إليها عبر الأوبانيشاد Upanishads، والتي هي في رأيي الميزة الأعظم لقرننا الشاب على القرون السابقة، حيث أتكهن بأن تأثير الأدب السنسكريتي سيتوغل بعمق ليس أقلّ من إحياء الأدب الإغريقي في القرن الخامس عشر؛ إذا، أقول، كان القارئ قد استلم واستوعب سلفاً الإلهام الإلهي للحكمة الهندية القديمة، عندها سيكون الأفضل إعداداً لسماعي هنا. واستطيع التوكيد، ما لم يبدُ ذلك كتباهٍ مفرط، أن كلَّ قولٍ

*) إعتام عدسة العين. م

منفرد ومنفصل من الأقوال التي تشكّل الأوبانيشاد يمكن استخلاصه كنتيجة من الفكر الذي أوصله، رغم أنه، بالمقابل، يتعذّر العثور على فكري بأي وجه من الوجوه في الأوبانيشاد.

***

بَيْد أن معظم القراء أمسوا فعلاً غاضبين نافذي الصبر، واندفعوا في التوبيخ الذي حبسوه بصعوبة طويلاً في نفوسهم. فكيف لي أن أجرؤ على تقديم كتاب للجمهور تحت مطالب وشروط الإثنان الأولان منها متغطرسان وقليلا التواضع تماماً، وهذا في وقت ثمّة وفرة غزيرة في الأفكار المميزة، التي في ألمانيا وحدها أصبحت مِلكيةً عامة من خلال طباعة، في كلّ عام، ثلاثة آلاف عمل أساسي، أصلي، ولا غنى عنه، فضلاً عن الدّوريات التي لا تحصى، وحتى الصحف اليومية؛ وفي وقت ليس فيه، بوجه خاص، أدنى افتقار للفلاسفة العميقين والأصيلين تماماً، بل هناك في ألمانيا وحدها ممن يَحْيَون بتزامنٍ منهم أكثر مما أمكن لقرون عديدة خلتْ أن تشهده؟ كيف يمكننا بلوغ نهاية، يسأل القارئ الساخط، إنْ كان علينا تجشم مشقّة كتاب بكلّ هذه العناء والتفصيل؟

وبينما ليس لدي أيّ شيء لأقوله كردّ على توبيخات كهذه، فإنيّ آمل فقط ببعض الإمتنان من قرّاء كهؤلاء، لتحذيري إياهم، في الوقت المناسب، من اضاعة ساعة واحدة على كتاب ستغدو قراءتهم له بلا فائدة ما لم يلتزموا بالمطالب التي عرضتُها، وبخلافه يتوجب تركه وشأنه، لاسيما أنه يمكن، من ناحية أخرى، المراهنة كثيراً على أن الكتاب لن يستطيع قول شيء لهم، بل على العكس سيبقى دائماً فقط كتاباً *للقليل من البشر* *Paucorum Hominum*، وبالتالي عليه الانتظار بهدوء وتواضع القلّةَ ممن قد يجد نمطُ تفكيرهم الاستثنائي إنه كتاب ممكن القراءة. لأنه، وبمعزل عن تعقيدات الكتاب وصعوباته وكلّ الجهد الذي يتطلبه من القارئ، ما الذي يستطيع

الإنسان المثقف في هذا العصر، الإنسان الذي وصلت معارفه تقريباً إلى النقطة الفخمة حيث يبدو له ما هو مُفارِق paradoxical وما هو خاطىء شيئاً واحداً، ما الذي يستطيع إنسان كهذا تحمّله ليواجه في كلّ صفحة تقريباً أفكاراً تتناقض مباشرة مع ما كوّنه هو نفسُه مرةً ونهائياً كحقيقة راسخة؟ وكم سيجد نفسه محبَطاً، عندما لا يعثر على أي ذِكرٍ لما حسبَ ضرورة البحث عنه تحديداً في هذا المكان، لأنّ طريقته في التأمل تتوافق مع طريقة الفيلسوف العظيم الذي ما يزال حياً(*). هذا الشخص كتبَ كتباً مثيرة للشفقة فعلاً، ونقطة ضعفه الوحيدة التافهة هي اعتباره كلَّ ما تَعلّمهُ وصادق عليه قبل سن الخامسة عشر، أفكاراً فطرية أساسية أوّلية في الذهن البشري. مَنْ يستطيع تحمل كلَّ هذا؟ عَلَيْه، فنصيحتي هي وضع الكتاب جانباً.

لكني أخشى، حتى في هذا الحال، أني لن أُترك وشأني. فالقارئ الذي مرّ حتى الآن على هذا التصدير للكتاب، والذي سيتوقف عن القراءة بسببه، دفع مالاً لأجل الكتاب، ويريد معرفة كيفية تعويضه. ملجأي الأخير، بالتالي، هو تذكيره بما يعرفه من وجود طرق كثيرة لاستعمال كتاب دون قراءته. إذْ يمكن للكتاب أن يمَلأ، ككثير من الكتب الأخرى، فجوةً في مكتبته، حيث من المؤكد أنه سيبدو، إذا ما جُلّد بأناقة، بمظهر حسن. أو يمكن أن يضعه على منضدة الزينة أو مائدة الشاي لأجل صديقته المتعلمة. أو، أخيراً، يمكن أن يقدّمَ عنه مراجعة؛ وهو أفضل الاقتراحات، وأوصي به على نحو خاص.

***

وهكذا، بعد أن سمحتُ لنفسي بمزحة قلّما يمكن لأي صفحة في هذه الحياة الثنائية الوجه ambivalent(**) أن تكون جادّة بما يكفي لتمنحها

---

*) إشارة إلى الفيلسوف أف. أتش. ياكوبي F. H. Jacobi. م

**) أي التي يمكن النظر إليها بصورة إيجابية أو سلبية. م

مكاناً، أقدم كتابي بجدّية عميقة، واثقاً من أنه، عاجلاً أم آجلاً، سيصل أولئك الذين يمكن أن يُوجَّه لهم وحدهم. أما بالنسبة للآخرين، فإنيّ استسلم بصبر لواقعة أنه سيواجه تماماً نفس المصير الذي واجه الكثير من الحقائق في كلّ فرع من فروع المعرفة، وفي الفرع الأكثر أهمية بشكل خاص. إذ إنه لا يُسمح للحقيقة سوى باحتفال قصير بالنصر بين الحقبتين الطويلتين اللتين تُدان فيهما كشيء مفارِق paradoxical، أو يُستهان بها كتفاهة. وكاتبُ الحقيقة نفسه عادة ما يُواجه نفسَ هذا القدَر. لكن الحياة قصيرة، والحقيقة تَفعلُ بعمق وتحيا طويلاً: دَعُونا نقول الحقيقة.

درسدن، آب، ١٨١٨

تصدير الطبعة الثانية

ليس إلى معاصريَّ أو مواطنيَّ فقط، بل إلى كلّ الجنس البشري ، أُسلّم كتابي الذي هو كاملٌ الآن، واثقاً من أنه، دون شك، لن يكون بلا قيمة للإنسانية ، حتى لو تمّ الاعتراف بهذه القيمة ببطء، باعتبار ذلك قدراً محتّماً لكلّ ما هو قيّم أيًا كان نوعه. فقط للجنس البشري، وليس للجيل العابر على عجَل المأخوذ بأوهام اللحظة، واصلَ ذهني، تقريباً بالضدّ من إرادتي، عملَه بلا انقطاع على امتداد حياة طويلة. ومع مرور الزمن، لم يهزّ شيء إيماني بقيمة هذا العمل ولا حتى الافتقار إلى التعاطف. شاهدتُ باستمرار الزائف والرديء، وأخيراً الفارغ وفاقد المعنى(*)، يحظيان بالإعجاب والتكريم العالميين، وفكرتُ مع نفسي، أنه ما لم يكن أولئك القادرين على تمييز ما هو أصيل وحقّ بهذه الندرة، حتى أننا يمكن أن نمضي عشرين عاماً تقريباً في البحث عبثاً عنهم، لما كان أولئك القادرين على إنتاجه بهذه القلّة، حتى أن أعمالهم تشكلّ بالتالي استثناءً في وقتية الأشياء الأرضية. وهكذا، فإنّ الأمل المُعزّي بالأجيال القادمة، الذي يحتاج إلى ترسيخه في نفسه كلّ من يضع لنفسه غاياتٍ عالية، لن يتبدّد في النهاية. كلّ من يتبنى ويُواصل بجديةٍ قضيةً لا تؤدي إلى منفعة مادية، ليس عليه الاكتراث إلى تعاطف معاصريه. لكنه في معظم الحالات سيرى إبّان ذلك أن الجانب السطحيّ من قضية كهذه يغدو شائعاً في العالم ومنتشياً بزمانه؛ وهذا هو ما ينبغي أن تكون عليه الحال. لأنّ القضية نفسها يجب أن تُواصَل لمصلحتها هي، وإلا لن يكون هناك نجاح، فكلّ هدف أو قصد آخر خَطَرٌ دائماً على البصيرة. طبقاً لهذا،

---

*) الفلسفة الهيغلية. م.

وكما يشهد تاريخ الأدب في كلّ مكان، فإنّ كلّ ما هو قيّم يحتاج وقتاً طويلاً للحصول على القوة، لا سيما إذا كان من النوع التعليمي وليس من التسلية؛ وخلال ذلك يزدهر الزائف. لأنّ توحيد القضية مع الجانب السطحي منها شيء صعب، ما لم يكنْ مُحالا. في الواقع، هذه تحديداً لعنة هذا العالم، الرغبة والحاجة، التي على كلّ شيء خدمتها والخضوع لها. وَعَلَيْه، ليس من الغرابة الشديدة أن كلّ مَسعىً نبيل وجليل، كذاك الباحث عن النور والحقيقة، يمكن أن يزدهر في حدود هذه الحقيقة بلا عوائق، ويستمر فقط لأجلها. لكن حتى عندما يصبح مسعىً كهذا ذات يوم قادراً على توكيد ذاته، ويتمّ التعريف بفكرته، فإنّ المصالح المادية والأغراض الشخصية ستتملكه فوراً وتجعل منه أداتها أو قناعها الخاص. وهكذا، بعد أن أعاد كَنْت مرة أخرى للفلسفة سمعتها، تمّ تطويقها لتغدو بسرعة أداة للأهداف السياسية من الأعلى، والأغراض الشخصية من الأسفل؛ رغم أنه، إنْ توخينا الدقّة، ليست الفلسفة، إنما النسخة الزائفة منها هو ما تمّ تمريره. لا ينبغي لهذا حتى أن يفاجئنا، لأنّ الأغلبية الساحقة من البشر بحكم طبيعتها وبشكل عجيب غير مؤهلة مطلقاً لأي شيء سوى الأهداف المادية؛ فهي لا تستطيع حتى استيعاب أهداف أخرى. من ثمّ فإنّ مواصلة البحث عن الحقيقة وحدها هي مواصلة شديدة السموّ والغرابة لنا حتى يصعب أن نتوقع من الجميع، أو الكثيرين، أو حتى القلّة ببساطة، المشاركةَ فيها بإخلاص. لكن عندما نَرى، كما نفعل الآن في ألمانيا مثلاً، نشاطاً ملحوظاً، هيجاناً عاماً، كتابةً، وحديثاً عن قضايا الفلسفة، علينا عندها أن نفترض بلا تردّد، رغم كلّ الآراء والتوكيدات الرصينة، أن الأهداف الواقعية real، وليست المثالية ideal، هي *الدافع الأول primum mobile*، الباعث الخفي على حركة كهذه؛ وهي الأهداف الشخصية، الرسمية، الكنسية، السياسية، باختصار، المصالح المادية الماثلة أمام العين، وبالتالي فالغايات الحزبية فحسب هي ما يضع الأقلامَ العديدة لأدعياء الفلسفة في حركة نشطة كهذه. فالمقاصد، وليس العقل، هي النجم الهادي لهؤلاء المروّجين؛ والحقيقة هي بالتأكيد آخر

ما يُفكَّر فيه في هذا السياق. لن تجدَ الحقيقةُ لها أنصاراً؛ على العكس، تستطيع متابعةَ طريقها بصمت ودون جَلَبة وسط تنافس وضجة فلسفية كهذه كما لو عبْر ليلة الشتاء في القرن الأكثر ظلاماً، المتورّط بالإيمان الأكثر تزمتاً بالكنيسة، حيث يتم التواصل معها كعقيدة محصورة بقلّة من الخبراء فقط، أو حتى قد يُعهَد بها إلى ورق الرقّ. حقاً، قد أستطيع القول، إن ليس ثمة وقت أردأُ للفلسفة من الوقت الذي يُساء إستعمالها فيه بشكل مخجل كأداة سياسية من جانب، وكأداة لكسب العيش من جانب آخر. أمْ عسانا نعتقد، وسط كلّ هذا الضجيج، أن الحقيقة، التي هي ليست هدفاً بأيّ وجه من الوجوه، يمكن أيضاً أن تُجلَب إلى دائرة الضوء؟ الحقيقة ليست بَغيّاً تحيط بذراعيها عنق من لا يرغب بها؛ على العكس، الحقيقة جَمال محتشم، حتى أنّ من يضحي بكلّ شيء لأجلها لن يكون واثقاً من عطفها.

الآن، إذا كانت الحكومات قد جعلتْ من الفلسفة أداتها في تحقيق غاياتها السياسية، فإنّ الدارسين سَيَرون في احتراف الفلسفة تجارةً يمكنها إعالة الطارئ عليها كأي تجارة أخرى. عندها سيتزاحمون من وراء الأبواب على تأكيد طريقة تفكيرهم الجيدة، بعبارة أخرى، على تأكيد الغرض أو المقصد الذي سيخدم هذه الغايات. وسيحافظون على كلمتهم؛ فليست الحقيقة، ليس الوضوح، لا أفلاطون ولا أرسطو، إنما الأهداف والمقاصد المعيّنين لخدمتها هي نجمُهم الهادي؛ وهذه الغايات ستصبح فوراً معياراً سواء لما هو حقيقي، ثمين، جدير بالدراسة، ولما هو عكس ذلك. بالتالي، فكلّ ما لا ينسجم مع هذه الأهداف، حتى لو كان الأكثر أهمية وتفوقاً في مجالهم، إما يُدان، أو، إذا كانت الإدانة تبدو عابرة، يُقمع عبر تجاهله بشكل جماعي. انظرْ فقط إلى استهجانهم الجماعي لمذهب وحدة الوجود pantheism: هل يمكن لأي مغفّل الاعتقاد أن ذلك ناجم عن قناعتهم؟ كيف يمكن للفلسفة، المتفسخة لواسطةٍ للحصول على الخبز، أن لا تتفسخ عموماً إلى سفسطة؟ هذا ببساطة محتّم الحدوث، وقاعدة "أنا اغني أغنيةَ من آكل خبزه" أثبتتْ صحتها في كلّ الأزمان. كان الحصول على المال من الفلسفة بين القدماء

هو العلامة المميزة للسَفسَطي. وعلينا أيضاً أن نضيف أننا أشرنا إلى هذا الموضوع هنا، لأنه، في كلّ مكان من هذا العالم، لا يمكن توقع شيء، أو المطالبة بشيء، أو الحصول على شيء من المال سوى من خلال المقدرة المتوسطة mediocrity. وهكذا، في كلّ الجامعات الألمانية، نرى إلى هذه القدرة المتوسطة المدللة تجهد نفسَها لتولّدَ من مصادرها الخاصة، وفي الواقع طبقاً للمعيار والهدف الموصوفين تواً، الفلسفةَ التي لا تزال غير موجودة مطلقاً؛ وهو مشهد من القسوة حتى السخرية منه.

حيث إن الفلسفة أُجبرتْ إلى هذا الحدّ على العمل كواسطةٍ للغايات العامة من جهة، والغايات الخاصة من جهة أخرى، فقد تابعتُ مساريَ الفكريّ، دون تكدّر بهذا الواقع، لمدة تزيد على الثلاثين عاماً. فعلتُ هذا ببساطة لأني كنت مرغماً على فعله، ولم يكن ثمة بديل آخر، ومن الدافع الفطري المدعوم، مع ذلك، بالثقة بأن كلّ ما هو حقيقي مما يتخيله إنسان، وكلّ ما يضيئه مما هو غامض، سيتمّ استيعابه ذات يوم من ذهنٍ مفكرٍ آخر، وهكذا يجلب له المسرّة والعزاء. إلى إنسان كهذا نحن نتحدث، تماماً مثلما تحدث إلينا أمثالنا، وأمسوا بالتالي عزاءنا في وحشة الحياة هذه. إبّان ذلك، فإنّ القضيةَ تُواصَل لحسابها هي ولمصلحتها هي. من الغريب، باعتبار التأملات الفلسفية، أن ما فَكَّرَ فيه إنسان وتحرّاه لأجل نفسه فقط يصير بعدها ذا فائدة للآخرين، وليس ما كان مُعَدّاً أصلاً لهؤلاء الآخرين. من الجليّ أن النوع الأول أقرب بطبيعته إلى الصدق التام، لأننا لا نحاول خداعَ أنفسنا، أو أن نعرض عليها قشوراً فارغة. على هذا النحو، كلّ السفسطة وكلّ الاستعراض العقيم للكلمات يمّحي، وتُسدِّدُ فوراً كلُّ جملةٍ تُكتب ثمنَ الجهد في قراءتها. من هذا، تَحمِلُ كتاباتي على محيّاها سمةَ الأمانة والانفتاح الواضحين، حتى أنها على هذا النحو تضيء بالضد من أولئك السَفسطيين الثلاثة سيئي السمعة في فترة ما بعد كَنْت. يمكن العثور عليّ دائماً في نقطة الاستشراف *التَفكّرية* *reflective*، أي، في التروّي العقلاني في المعلومة الصادقة، وأبداً ليس في نقطة *الإلهام* *inspiration*، المُسَمّى حدْساً عقلياً

intellectual intuition أو فكراً مجرّداً؛ واسماه الصائبان هما الدجلُ و الخداع. من ثمّ، عبر العمل بهذه الروح، والنظر باستمرار إبّان ذلك إلى ما هو زائف ورديء يَدخلُ في القبول العام، وفي الحقّ، دخول الدجل(*) والخداع(**) في الإعجاب الأعظم، فقد تخليتُ منذ عهد بعيد عن استحسان معاصريّ. من المُحال أن عصراً، مَجّدَ لعشرين عاماً هيغل، هذا الكاليبان caliban(***) العقلي، كأعظم الفلاسفة بصخب حتى أن الصدى سُمع عبر أوروبا، يمكن أن يُظهره كشخص سعى بكلّ هذا التوْق لنيل الاستحسان. لم يَعُدْ لعصر كهذا تاجُ تكريمٍ ليمنحه؛ فقد تعهَّر تصفيقه، واستنكاره لا يدلّ على شيء. أنا أعني ما أقول هنا، كما يتضح من حقيقة أني لو كنت طمحت لنيل استحسان معاصريّ، لكان عليّ أن أحذف عشرين فقرة تتعارض كلّياً مع كلّ أفكارهم، والتي لا يمكن بالتالي، إلى حدّ ما، إلاّ أن تكون مؤذية لمشاعرهم. لكني اعتبرها جريمة مني أن أضحي حتى بمقطع لفظي واحد لأجل ذلك الاستحسان. لقد كانت نجمتي الهادية بجدٍّ تامٍّ هي الحقيقة. بإتباعها، استطعتُ التطلعَ فقط إلى استحساني الخاص أوّلاً، مُشيحاً ببصري عن عصر غرق عميقاً من منظور كلّ الجهود العقلية العليا، وعن أدب قومي انحطّ فقطً إلى الاستثناءات، أدب وصل فيه الفن الذي يُرفق الكلمات المتغطرسة مع الأهواء إلى القمة. بالطبع، لن أستطيع مطلقاً الهرب من الأخطاء والضعف المتوارث بالضرورة في طبيعتي كما في أي شخص آخر، لكني لن أزيدها عدداً عبر تكيّفٍ لا يستحق العناء.

الآن، بخصوص هذه الطبعة الثانية، أنا سعيد قبل كلّ شيء بكونِي بعد خمسة وعشرين عاماً لا أجد ما أتراجع عنه؛ قناعاتي الأساسية تمّ تأكيدها، في كلّ الأحوال، قدْر تعلق الموضوع بي. بالتالي، فإنّ التعديلات في المجلد الأول، الذي يتضمن فقط نَصَّ الطبعة الأولى، لا تمسّ في أي مكان ما

*) فخته وشيلنغ.

**) هيغل.

***) عبد يشبه الوحش في إحدى مسرحيات شكسبير. م

هو جوهري، لكنها متصلة بقضايا ذات أهمية ثانوية فحسب. ومعظم هذه التعديلات في الواقع تتكون من إضافات توضيحية قصيرة جداً وُضعتْ هنا أو هناك. فقط نقدُ فلسفة كَنْت تلقّى تصويباتٍ مهمة وإضافاتٍ طويلة، لأنّ هذه لم يكن ممكناً وضعها في كتاب ملحق، كتلك التي وُضعتْ في المجلد الثاني بإزاء كلّ كتاب من الكتب الأربعة الممثلة لتعاليمي. في الحالة الأخيرة، اخترت الطريقة الثانية، بتوسيع العمل وتطويره، لأنّ الخمسة وعشرين عاماً التي مرتْ منذ كتابته أنتجت تغيّراً ملحوظاً في طريقتي في التقديم، وفي نبرة العرض، حتى أنه لم يكن ناجحاً مزجُ محتويات المجلد الثاني مع محتويات الأول في كتاب واحد شامل، وإلا لعانى كلاهما من لَبْس كبير. بالتالي، أقدّم كلاً من المجلّدين بصورة منفصلة، وفي حالة المجلد الأول، حتى في المواضع العديدة التي ينبغي علي الآن التعبير عن نفسي فيها بشكل مختلف تماماً، لم أبدّل شيئاً. فعلتُ هذا لأني أردتُ الاحتراسَ من إفساد عمل أعوامي المبكرة بالنقد المتذمّر للشيخوخة. ما قد يتطلب التصويبَ في هذا المجال سيجد مكانه فوراً في ذهن القارئ بمعونة المجلد الثاني. كِلا المجلدين لهما، بالمعنى الكامل للكلمة، علاقةٌ تكميلية مع بعضهما، باعتبار أن كلّ مرحلة من مراحل عمر الإنسان، من الناحية العقلية، تُكمّل الأخرى. لهذا نجد أن كلّ مجلد لا يتضمن ما لا يحتويه الآخر فحسب، بل أيضاً أن ميزات كلّ منهما تتشكل بالتحديد مما هو مفقود في الآخر. لذا، إذا كان النصف الأول من عملي يتفوق على الثاني بما تتعطف به فقط نارُ الشباب وطاقة الخيال الأولى، فالثاني يتجاوز الأول في النضج والتفصيل الكامل للأفكار، العائدَين فقط لثمرة حياة طويلة، وتطبيقاتها ومثابرتها. لأني، عندما كنتُ امتلك القوة للإمساك بأصالةِ بالفكرة الأساسية لنَسَقي system، وتعقّبها مباشرةً في كلّ من تفرعاتها الأربعة، لأعود من هذه التفرعات إلى وحدة جذرها، وأن أقوم بعدها بتقديم كل ذلك بوضوح، لم أكن في وضعٍ يسمح بالتعمق في كلّ أجزاء النسق بكل ذلك الكمال والعمق والاتساع الذي يُنال فقط عبر أعوام من التأمل. تأملٌ كهذا مطلوب لاختبار وتوضيح النسق بوقائع لا تحصى، لدعمه ببراهين من طبيعة شديدة التنوع،

ولتسليط ضوء واضح عليه من كلّ الجوانب، ثم لوضع زوايا النظر المختلفة في تعارض جليّ، وللفصل بين المواد المتشعبة بوضوح وتقديمها في نظام منهجي. وَعَلَيْه، رغم أنه كان سيغدو أكثر إرضاءً للقارئ الحصول على كامل عملي في مجلد واحد، بَدَلَ وقوع هذا العمل في نصفين يتوجب إستعمالهما معاً، فليتمّ التمعّن بأن هذا كان يتطلب مني أن أنجز في فترة واحدة من حياتي ما هو ممكن فقط في فترتين، فلإنجاز هذا كان علي أن امتلك في فترة واحدة المواصفات التي قسمتها الطبيعة بين مرحلتين مختلفتين تماماً. بالتالي، ضرورة تقديم عملي في نصفين يكمّلان بعضهما يمكن مقارنته بالضرورة التي تُنتَجُ بها العدسة الشيئية الأكروماتية، والتي لا يمكن صناعتها من قطعة واحدة، وإنما من عدسة محدبة من الزجاج النقي وعدسة مقعرة من الزجاج الصوّاني، حيث يعطي الأثرُ المشترك لكليهما الغايةَ المقصودة. من جانب آخر، سيجد القارئ بعض التعويض عن الضِيْق الناجم من استعمال مجلدين في الوقت نفسه في التنوع والمساعدة الناشئة من تناول الموضوع نفسه من الذهن ذاته، وبالروح ذاتها، لكن في أعوام مختلفة تماماً. أما القارئ الذي لم يتعرف بعد على فلسفتي، فمن المحبذ عموماً أن يقرأ كامل المجلد الأول أولاً دون التلكؤ في الملاحق، وأن يستخدم هذه الأخيرة فقط في القراءة الثانية. بخلاف ذلك سيكون من الصعب عليه جداً الإمساك بالنسق في استمراريته، لأنّ المجلد الأول فقط هو من يقدم هذا النسق، بينما في المجلد الثاني تُؤسَّس التعاليم المبدئية بشكل منفرد وبتفصيل أكبر، وتُطوَّر بكمال أتمّ. حتى القارئ الذي قد لا يقرر قراءة المجلد الأول مرة ثانية، سيجد من الأفضل قراءة كامل المجلد الثاني، لكن فقط بعد الفراغ من الأول. وهذا ما يستطيع فعله عبر قراءة التسلسل العادي للفصول، المترابطة مع بعضها البعض بصورة ضعيفة، وحيث يُمكن مَلء الفجوات في هذا المجلد الثاني تماماً عبر استذكار المجلد الأول، إذا كان القارئ استوعبه حقاً. أكثر من هذا، سيجد القارئ في كلّ مكان إشارات مرجعية تطابق فقرات المجلد الأول. لهذا أضفتُ، في الطبعة الثانية للمجلد الأول، أرقاماً للفقرات التي كانت مقسمة في الطبعة الأولى بواسطة الأسطر فحسب.

لقد بينت سلفاً في مقدمتي للطبعة الأولى أن فلسفتي تبدأ من فلسفة كَنْت، وبالتالي تفترض مسبقاً معرفة عميقة بها؛ أنا أكرّر ذلك هنا. لأنّ تعاليم كَنْت تولّد تغيّراً أساسياً في كلّ ذهن استوعبها. هذا التغيّر على درجة من العِظَم حتى يمكن اعتباره ولادة عقلية ثانية. وحدها فلسفة كَنْت قادرة على إزالة الواقعية realism الفطرية الناجمة عن النزعة الأصلية للعقل intellect بحقّ. لا بركلي Berkeley ولا ملبرانتش Malebranche قادران على ذلك، لأنّ هذين الرجلين ظلا كثيراً في ميدان ما هو كلّي universal، بينما يدخل كَنْت في ما هو جزئيparticular. وهذا ما يفعله بطريقة لا مثيل لها سواء ممن سبقوه أو جاءوا بعده، طريقة لها تأثير، كما يمكن القول، مميز ومباشر على الذهن. ونتيجة ذلك أن الذهن يخضع لتحرير من الوهم، وينظر بعدها إلى كلّ الأشياء في ضوء مختلف. فقط بهذه الطريقة يصبح الشخص أكثر تفاعلاً مع الشروح الأكثر إيجابية التي عليّ إعطاؤه إياها. من جهة أخرى، فإن الشخص الذي لم يتقنْ الفلسفة الكَنْتية، مهما كان ما درسه سواها، يظلّ، إذا جاز التعبير، في حالة من البراءة؛ بكلمات أخرى، يبقى في قبضة تلك الواقعية الطبيعية الطفولية التي وُلدنا جميعاً فيها، والتي تؤهل الإنسانَ لكلّ شيء سوى الفلسفة. شخص كهذا يقف بالتالي إزاء الشخص المستوعِب للفلسفة الكَنْتية كما يقف شخص يافع جداً إزاء شخص بالغ. هذه الحقيقة تبدو في هذه الأيام مفارِقة paradoxical، كما لم تكن بالتأكيد في السنوات الثلاثين الأولى بعد ظهور *نقد العقل Critique of Reason*، وذلك بسبب واقعة أن هناك جيلاً نشأ منذ ذلك الزمان لا يعرف كَنْت حقاً، ولم يفعل شيئاً سوى قراءته على عَجَل وبصبر نافذ، أو الاستماع إلى شرح سيء له؛ وهذا مرة أخرى بسبب إضاعة هذا الجيل لوقته، كعاقبة للتوجيه السيئ، في تفلسفات رؤوس عادية، وبالتالي متصلّفة وفضولية، أو حتى تفلسفات سَفسَطيين منمّقين، أُوصيَ بهم دون شعور بالمسؤولية. من هذا نشأ اللبْس في الأفكار الأساسية، وعموماً الفجاجة والبلادة اللتان لا يمكن وصفهما الطالعتين من معطف التظاهر والادعاء،

في المحاولات الفلسفية لهذا الجيل. الشخص الذي تخيل أن باستطاعته التعرّف على الفلسفة الكَنْتية من توصيف الآخرين لها، سيجهد نفسه وراء خطأ فظيع. على العكس، يجب أن أُطلقَ تحذيراً جدّياً ضد تخيلات من هذا النوع خصوصاً في أيامنا. واقعاً، صادفت في السنوات الأخيرة في كتابات الهيغليين وصفاً للفلسفة الكَنْتية يصل حقاً إلى ما لا يمكن تصديقه. كيف يمكن لأذهان أُجهدتْ ودُمرتْ في ريعان شبابها بهراء الهيغلية أن تظل قادرة على تتبع استقصاءات كَنْت العميقة؟ فقد اعتادت حقاً على اعتبار الحشوَ الكلامي الأكثر فراغاً، أفكاراً فلسفية، والسفسطةَ الأكثر تعاسة، فطنةً، والجنون السخيف، شيئاً جدلياً؛ وبقبولها تشابك الكلمات المسعور حيث يُعذِّب الذهنُ نفسَه ويستنفدها عبثاً لتخيّل شيء ما، فإنّ رؤوسهم فقدت نظامها. هم لا يحتاجون أي *نقد للعقل* أو فلسفة، بل يحتاجون إلى علاج عقلي، أولاً، وكنوع من التطهير، إلى مقرَّر قصير في الحسّ السليم un petit cours de senscommunologie، بعدها على الشخص أن يرى إنْ كان لا يزال ممكناً أي حديث معهم عن الفلسفة. هكذا من العبث البحث عن المذهب الكَنْتي في أي مكان سوى في أعمال كَنْت الخاصة، هذه الأعمال التي هي مُنوِّرة دائماً، حتى عندما يخطئ كَنْت، حتى عندما يفشل. كنتيجة لهذه الأصالة، فمن الصائب في حالة كَنْت وبأعلى المستويات، كما هو الحال فعلاً مع كلّ الفلاسفة الحقيقيين، إنه من خلال أعمالهم الخاصة فقط يمكن للشخص معرفتهم، وليس من وصف الآخرين لهم. لأنّ أفكار هذه الأذهان الفائقة للعادة لا تتحمل التصفية filtration عبر رأس عادي. ولأنها مولودة من وراء حواجبَ رحبة عالية مقوّسة بإتقان تُطلُّ من تحتها عيون مشرقة، فإنها تفقدُ كلّ قوتها وحياتها، ولن تبدو شبيهة بنفسها، عندما تُمرَّرُ في المسكن الضيق والسقف المنخفض لجماجم متقوقعة منكمشة وسميكة الجدران تطلّ منها نظراتٌ بليدة موجهة صوب الغايات الشخصية. في الحقّ، يمكن القول أن رؤوساً من هذا النوع تفعل ما تفعله المرايا غير المستوية حيث يُلوى ويشوه فيها كلّ شيء، ويفقد تناظر جماله، ويصير

كاريكاتيراً. فقط من خالقيها أنفسهم يمكن استقبال الأفكار الفلسفية. لهذا، فعلى من يجد نفسه مشدوداً إلى الفلسفة، البحث عن معلميها الخالدين في المحراب الهادئ لأعمالهم. الفصول الأساسية لأيٍّ من هؤلاء الفلاسفة الحقيقيين ستغذّي البصيرة بمذاهبهم أكثر مئات المرات من الأوصاف البليدة المشوهة الناشئة عن أذهان عادية لا تزال متورطة إلى حدّ بعيد في فلسفة الموضة في أيامنا، أو في أرائها المغناجة. بيْد أنّ من المذهل كيف أن الجمهور يفضل بإصرار حيازة هذه الأوصاف البالية. في الواقع، يبدو هذا الانجذاب الطوعي هنا فاعلا لكون الطبيعة العادية تنجذب إلى شبيهتها، وبالتالي فهي تفضّل أن تسمع حتى أقوال ذهن عظيم من أشباهها. ربما يعتمد هذا على المبدأ ذاته لنظام التعليم المتبادل حيث يتعلم الأطفال بحسبه وبأفضل السبل من أطفال آخرين.

***

الآن كلمة أخرى إضافية لأساتذة الفلسفة. لقد شعرتُ دائماً بأني مرغم على الإعجاب ليس فقط بالحكمة، الفطنة السليمة والماهرة التي ميزوا بها فلسفتي عند ظهورها فوراً باعتبارها شيئاً مختلفاً تماماً، وفي الحقيقة خطراً على محاولاتهم الخاصة، أو، باللغة العادية، كشيء لا يتماشى مع هدفهم؛ بل اعجابي أيضاً بالسياسة البارعة والثابتة التي وجدوا بفضلها فوراً الإجراء الصحيح الوحيد تجاهها، والإجماع الكامل الذي طبقوا به هذا الإجراء، وأخيراً التصميم الذي ظلوا مخلصين من خلاله لذلك. هذا الإجراء، الذي أوصى بنفسه أيضاً بالصدفة بسبب السهولة التي يمكن فيها تطبيقه، يتكون، كما ما هو معروف، من التجاهل التام، وبالتالي، التكتُّم - حسب التعبير الماكر لغوته - والذي يعني في الحقيقة قمعُ ما هو مهم وذي مغزى. فعالية هذا المنهج الصامت تُعزَّز بالصياح الهائج[*] corybantic الذي يَحتفل فيه

---

*) الكوريبانتي، نسبة إلى كوريبانت كاهن الآلهة سيبيل الذي كان يقوم برقصات وحشية مهتاجة. م

بصورة متبادلة ذوو العقلية نفسها بولادة أطفالهم الروحيين(*)، صياحٌ يرغم الناس على النظر وملاحظة الأجواء الهامة التي يُحَيّون فيها بعضهم البعض. مَن يستطيع أن لا يميز الغرض من هذا الإجراء؟ هل بالتالي ثمة ما يقال ضد المُسلَّمة maxim "عش أولاً، ثم تفلسف؟" السادة gentlemen يريدون أن يعيشوا، وفي الحقيقة أن يعيشوا بواسطة *الفلسفة*. إنهم معيّنون مع زوجاتهم وأطفالهم في الفلسفة، ورغم قول بترارك Petrarch: *"أيتها الفلسفة، إمضي فقيرة وعارية" povera e nuda vai filosofia* ، فقد قرّروا تجريب حظهم فيها. في الوقت الحاضر فلسفتي ليست مُعدّة بالتأكيد بحيث يمكن لأي شخص العيش بواسطتها. فهي تفتقر إلى الجانب الضروري الحيوي لكلّ فلسفة احترافية تكسب جيداً، وتحديداً اللاهوت التأملي speculative theology، الذي ينبغي ويجب أن يكون الموضوع الأساسي في كلّ الفلسفة؛ رغم كَنْت المتعِب مع *نقده للعقل*، رغم أن فلسفة كهذه ستكون لها على هذا النحو مهمة الحديث إلى الأبد عما لا يمكن أن تعرفَ عنه شيئاً إطلاقاً. في الواقع، فلسفتي لا تسمح بالخيال fiction الذي ابتدعه بمهارة أساتذةُ الفلسفة والذي صار شيئاً حيوياً لهم، وتحديداً الخيال عن العقل الذي يَعرِف، يَعي، أو يدرك مباشرةً وبصورة مطلقة. لا يحتاج الشخص أكثر من فرض هذا الخيال تماماً منذ البداية على القارئ، ليصل به بأكثر الطرق سهولة، بعربةٍ مريحةٍ كما يُقال، إلى تلك المنطقة الخارجة عن كلّ إمكانية للخبرة، والتي أُغلقتْ تماماً وإلى الأبد عن معرفتنا بواسطة كَنْت. في تلك المنطقة، بالتالي، يمكن العثور تحديداً على تلك الدُغْمائيات الأساسية للمسيحية الحديثة المُتهوِّدة المتفائلة، جلية مباشرة ومنسقة بجمال. فلسفتي التأملية، المفتقرة إلى هذه الأشياء الأساسية الضرورية، وإلى الاهتمام بالمعيشة ووسائلها، لا تملك سوى الحقيقة كنجم قطبي، الحقيقة العارية، التي لا مجازاة لها ولا ناصر، المضطهَدة غالباً، إلى هذه الحقيقة تتجه باستقامة، لا تنظر يميناً أو شمالاً. الآن ما الذي يمكن أن

---

*) تعبير ساخر عن كتب وكتابات هؤلاء. م

تفعله فلسفة كهذه مع فلسفة الجامعة الطيبة الفخمة، المحملة بأعباء مئات المقاصد وآلاف الاعتبارات، والسائرة في مسارها بحذر، لأنّ أمام ناظريها دائماً الخوف من الرب، إرادة الوزارة، الدُغْمائيات الراسخة للكنائس، رغبات الناشر، تشجيع الطلبة، رضا الزملاء، مسار السياسة الحالية، أهواء الجمهور الوقتية، وتَعلمُ السماء ماذا أيضاً؟ أو ما الذي يتشارك فيه بحثي الجادّ والصامت عن الحقيقة مع النزاعات المدرسية الهادرة على الكراسي والمقاعد، والتي بواعثها الأعمق دائماً الأغراض الشخصية؟ على العكس من ذلك، هذا النوعان من الفلسفة مختلفان جذرياً. بالتالي، لا توجد معي أي تسوية أو مشاركة في المصلحة، ولا ينال أي شخص أية فائدة مني؛ ربما باستثناء من لا يبحث عن شيء سوى الحقيقة؛ لكن ليس أياً من الأحزاب الفلسفية في يومنا، لأنها جميعاً تلاحق أهدافها الخاصة. ليس عندي في كلّ حال من الأحول سوى البصيرة والفطنة لأقدمهما، واللتين لا تناسبان هذه الأهداف، لأنها ببساطة أهداف ليست مصممة لأجلهما. لكن لتصير فلسفتي نفسها فلسفة صالحة لكرسي الأستاذ المحترف، يتوجب حدوث تغيّر تام في الأزمان. سيكون شيئاً طيباً، بالتالي، أن تتمكن فلسفة كهذه، فلسفة لا يستطيع أن يعتاش منها أحد، من الحصول على الهواء والضوء، هذا إنْ لم نذكر الاهتمام العام! وعَلَيْه، يجب الاحتراس من حدوث هذا، وعلى الجميع الوقوف ضده كرجل واحد. أما الحِجَاج والدحض فليسا لعبةً بهذه السهولة، كما إنهما وسيلة عابرة وغير مؤكدة، لأنهما كما سيوجِّهان الانتباه العام إلى القضية، فإنّ قراءة أعمالي قد تفسد الذائقة العامة في ما يخصّ العمل الهام لأساتذة الفلسفة. لأن من يتذوق الجادّ لا يقدر بعدها على التمتع بما هو هزلي، لاسيما إذا كان من النوع المملّ. من هذا، فإنّ نهجَ الصمت، الملتزَم به جماعياً، هو النهج الصائب الوحيد، ولا أملك إلا أن أوصيهم بالتمسك به، والاستمرار فيه ما دام فاعلاً، بكلمات أخرى، حتى يجيء الوقت الذي يصير التجاهلُ يعني فيه تجاهلا فعلاً، عندها سيكون هناك وقت للإفاقة. حتى ذلك الحين، يمكن لكلّ شخص أن يكون حراً في

اقتلاع ريشة صغيرة من هنا أو هناك لإستعماله الخاص، لأنّ الزيادة في فضالة الأفكار في البيت ليست على هذا القَدْر من الإزعاج. وبالتالي فإنّ نظام التجاهل وابقاء الصمت يمكن أن يستمر لفترة لا بأس بها، وفي كلّ الأحوال على امتداد الزمان الذي لا يزال عليّ أن أعيشه بعد: بهذه الطريقة يكون تمّ الحصول على الكثير مقدماً. وخلال ذلك، إذا سَمَحَ صوتٌ طائش هنا أو هناك لنفسه بأن يُسمَع، سيتمّ إغراقه فوراً وسط الحديث الصاخب للأساتذة الذين يعرفون، مع أجواء الأهمية التي تحيط بهم، كيفية إلهاء العامة بأشياء مغايرة تماماً. لكني أنصح بصرامة أكثر، إلى حد ما، في مراقبة الإجماع على الإجراء، خصوصاً، مراقبة الشباب، الذين يصيرون أحياناً طائشين بفظاعة. وحتى مع هذا، لا أستطيع ضمان استمرار هذه الطريقة المنتقاة إلى الأبد، ولا أستطيع التيقّن من نتيجتها النهائية. فهي مسألة حساسة، توجيه العامة، أولئك الطيبين والمنصاعين كحالهم عموماً. ورغم أننا نرى إلى جورجياس وهيبياس[*] Gorgiases and Hippiases دائماً تقريباً على القمة؛ ورغم أن التافه كقاعدة هو ما يرتقي، وأنه يبدو من المتعذّر تماماً على الصوت الفردي اختراق جوقة الخادعين والمخدوعين، فإنّه لا يزال هناك للأعمال الحقيقية من كلّ الأزمان، نفوذاً خاصاً، قوياً، صامتاً بطيئاً . وكما لو أنه بمعجزة، نرى إليها تَطلعُ أخيراً من اللَّغَط مثل منطاد يطفو على الهواء الثقيل لهذا الكوكب صوب فضاءات أنقى. ومتى ما وصل إلى هناك، سيظلّ في أمان، ولا يستطيع بعدها أيّ أحدٍ إرجاعه للأسفل مرّة أخرى.

فرانكفورت، شباط، ١٨٤٤

(*) تعبير يعني من لا جدارة أو أهمية لهم. م

تصدير الطبعة الثالثة

ربما لَتَمكنَّ ما هو حقيقي وأصيل من الحصول ببيسر أكبر على موطئ قدم في هذا العالم، لو لم يكنْ أولئك العاجزون عن إنتاجه قد تعهدوا بعدم حصوِله على مكان. هذا الواقع أعاق وأخَّر، إنْ لم يكن خنق، الكثيرَ من العمل الذي كان سيعود بالفائدة على العالم. بالنسبة لي، خلاصة هذا كانت، هي رغم أني كنتُ فقط في الثلاثين من عمري عندما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، فإنّي لم أرَ الطبعة الثالثة قبل عامي الثاني والسبعين. مع ذلك، فإنّي واجدٌ العزاء عن هذا في كلمات بترارك Petrarch: إذا ما تجول أي شخص النهار كلّه ليصل قبيل المساء، فذلك يكفي

Si quis tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (De Vera Sapientia, p140).

إذا كنتُ أنا أيضاً قد وصلت أخيراً، وطالني الرضا في نهاية حياتي لأرى بداية تأثيري، فإنّ هذا يصاحبه الأمل، حسب القاعدة القديمة، بأن هذا التأثير سيدوم وقتاً أطول قياساً إلى تأخر بدايته.

في هذه الطبعة الثالثة لن يفتقد القارىء شيئاً مما كان في الطبعة الثانية، بل سيستلم المزيد بوضوح، لأنه، بسبب الإضافات التي تمّت، لهذه الطبعة ما يزيد عن ١٣٦ صفحة إضافية قياساً بسابقتها، رغم أن هذه الصفحات من النوع نفسه.

بعد سبع سنوات من ظهور الطبعة الثانية، نشرتُ مجلدين من عملي *Parerga and Paralipomena*(*)، ويمكن أن يُفهَم من العنوان أن العمل

---

*) «تكملات وإضافات». م

يتكون من إضافات لعرضي المنهجي لفلسفتي، الممكن العثور عليه في مكانه الصحيح في هذين المجلدين. في ذلك الوقت، كان عليّ وضع هذه الإضافات في المكان المتوفّر، إذْ كان من المشكوك فيه جداً ما إذا كنت سأحيا لأرى هذه الطبعة الثالثة. هذه الإضافات يمكن العثور عليها في المجلّد الثاني من عملي، ويمكن تمييزها بسهولة من عناوين الفصول.

فرانكفورت، سبتمبر، ١٨٥٩

الكتاب الأول
العالم كتصوّر

الجانب الأول

التصوّر الخاضع لمبدأ العلّة الكافية: موضوع الخبرة والعلم

«غادرْ الطفولة، يا صديقي، واستيقظ!

جان جاك روسو

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

Jean-Jacques Rousseau

- ١ -

«العالم هو ما أتصوره» Die Welt ist meine Vorstellung: هذه حقيقة صالحةٌ بالإحالة إلى كلّ وجود حيّ وعارف، رغم أن الإنسان وحده يستطيع استحضارَها في الوعي المجرّد والتَفكّري reflective. إنْ كان يفعل هذا حقاً، فإنّ البصيرة الفلسفية تكون قد أشرقتْ عليه. عندها سيغدو جلياً وأكيداً عنده أنه لا يعرف الشمس والأرض، إنما فقط العين التي تَرى الشمس، واليد التي تشعر بالأرض؛ وأن العالم من حوله موجود هناك فقط كتصوّر، بكلمات أخرى، فقط بمرجعية شيء آخر، وتحديداً ذلك الذي يَتصوّر، وهو الإنسان نفسه. إذا كانت ثمة حقيقة يمكن اعتبارها قبْلية a priori، فهي هذه؛ لأنها التعبير عن تلك الصورة form لكل الخبرة الممكنة والقابلة للتخيّل، صورة أكثر عمومية من كلّ ما سواها، أكثر من صور الزمان، المكان، والسببية، لأن هذه جميعاً تفترضها مسبقاً. وبينما كلٌّ من هذه الصور، التي تعرفنا عليها باعتبارها صيغ خاصة كثيرة لمبدأ العلّة الكافية principle of sufficient reason، فاعلة فقط في فئة معينة من التصوّرات، فإنّ التقسيم بين موضوع object وذات subject، من الناحية الأخرى، هو الصورة المشتركة لكل تلك الفئات؛ إنه الصورة التي فيها فقط يكون كلّ تصوّر، مهما كان نوعه، مجرّداً أو حدْسياً، محضاً أو إمبيريقياً، ممكناً وقابلاً للتخيل على وجه الإجمال. بالتالي ليس هناك حقيقة أكثر يقيناً، أكثر استقلالية عن الحقائق الأخرى، وأقلّ حاجة للبرهان من هذه، وتحديداً لأنّ كل ما يوجد للمعرفة، وبالتالي كامل هذا العالم، هو موضوع فقط عبر العلاقة مع الذات، إدراك المُدرِك، بكلمة واحدة: التصوّر. من الطبيعي

أن هذا يسري على الحاضر كما على الماضي والمستقبل، على ما هو ناءٍ وعلى ما هو قريب؛ لأنه يسري على الزمان والمكان نفسيهما، الذين فيهما وحدهما فقط تظهر كل هذه التمايزات. كلّ ما ينتمي أو يمكن أن ينتمي إلى هذا العالم في كلّ الأحوال، مقرون حتماً بهذا الوجود المشروط بالذات، وموجود فقط للذات. العالمُ تصوّرٌ.

هذه الحقيقة ليست بأيّ حال جديدة. يمكن العثور عليها أصلاً في التَفكّرات الرَّيبيّة skeptical reflections التي انطلق منها ديكارت. لكن بركلي Berkeley كان أول من أعلن عن مصداقيتها، وهكذا يكون قدَّم خدمةً أبدية للفلسفة، رغم أن بقية مذهبه ليس لها أن تبقى. خطأُ كَنْت الأول كان إهمال هذا المبدأ، كما هو موضح في الملحق. من جانب آخر، فإنّ الوقت المبكر الذي عُرفتْ فيه هذه الحقيقة من حكماء الهند، إذْ تظهر باعتبارها العقيدةَ الأساسية في فلسفة الفيدانتا Vedanta المنسوبة إلى فايازا Vayasa، هو ما تمّ إثباته من السير ويليام جونز في آخر مقالاته: عن *الفلسفة الآسيوية* (البحوث الآسيوية، المجلد الرابع، ص ١٦٤): "العقيدةُ الأساسية لمدرسة الفيدانتا لا تتكون من نكران وجود المادة، بمعنى نكران الصلابة، اللااختراقية impenetrability، والشكل الممتدّ (نكران ذلك سيكون جنوناً)، إنما في تصحيح الفكرة الشائعة عنها، وفي الحِجَاج بأن لا ماهية essence لها مستقلة عن الإدراك الذهني mental perception؛ أي أن الوجود وإمكان الإدراك هما مصطلحان لشيء واحد". هذه الكلمات تعبّر بدقّة عن إتّساق الواقعية الإمبيريقية مع المِثالية الترِنسْندالية.

هكذا فإننا في هذا الكتاب الأول نتفحّص العالم فقط من الزاوية المذكورة أعلاه، فقط باعتباره تصوّراً. الرفض الباطني الذي يتقبّل فيه أي شخص اعتبارَ العالم مجرّد تصوّره الخاص يحذره من أن هذه الطريقة في النظر، بمعزل تماماً عن مصداقيتها، طريقةٌ أحادية الجانب، وبالتالي مقرونة بشيء من التجريد التعسفي. ومن جهة أخرى، لن يستطيع الشخص أبداً التملصَ من قبولها.

مع هذا، فإنّ أحادية الجانب لهذه الطريقة سيتمّ تعديلها في الكتاب التالي بواسطة حقيقة أخرى ليست مؤكدة مباشرةً كهذه التي نبدأ منها هنا، أنما نستطيع بلوغها فقط عبر البحث الأعمق، والتجريد الأكثر صعوبة، وفصلِ ما هو مختلف، وتجميعِ ما هو متطابق. هذه الحقيقة، التي يجب أن تكون جادّة وخطيرة إنْ لم تكن فظيعة لكل شخص، هي أن الإنسان يَقْدِرُ ويجب أن يقول أيضاً: "العالم هو إرادتي".

لكن من الضروري في هذا الكتاب الأول أن نتفحّص بصورة منفصلة ذلك الجانب من العالم الذي نبدأ منه، وتحديداً جانب ما يمكن معرفته، وعليه، أن ندرس بلا تحفظ كلّ المواضيع الموجودة، بما فيها أجسادنا الخاصة (كما سنناقشه بتفصيل أكبر من الآن وصاعداً) كمجرّد تصوّر، ونسميها تصوّرا فحسب. ما نستبعده هنا بثبات هو *الإرادة* فقط، كما نأمل أن يغدو واضحاً للجميع. هذه الإرادة وحدها ستكون الجانب الآخر من العالم، لأنّ هذا العالم، من ناحية، هو تماماً *تصوّر*، كما أنه، من الناحية الأخرى، هو تماماً *إرادة*. فالواقع الذي هو ليس أياً من هذين الاثنين، وإنما موضوع بذاته، (والذي فيه أيضاً لسوء الحظ فَسَدَ بين يدي كَنْت الشيء-في-ذاته) ، هو شبحُ حلم، وقبوله هو *ignis fatuus*(*) في الفلسفة.

*) تعبير لاتيني يعني شيئاً خادعاً، وحرفياً يعني النار الحمقاء، إشارة إلى حركات النار غير المنتظمة. م

- ٢ -

ذاك الذي يَعرفُ كلّ الأشياء ولا يَعرفه أحد منها هو الذات subject. وعَلَيْه فهي دِعامة العالم، الشرطُ الكلّي لكلّ ما يظهر، لكلّ الموضوعات objects، وهي مفترَضةٌ مسبقاً دائماً؛ لأنّ كلّ ما يوجد، يوجد للذات لا غير. كلّ إنسان يجد نفسه هذه الذات، لكن فقط باعتباره من يعرِف، وليس باعتباره موضوعاً للمعرفة. غير أن جسده هو موضوع أصلاً، وبالتالي، من زاوية النظر هذه، نسميه تصوّراً. لأنّ الجسد موضوع بين الموضوعات وخاضع لقوانينها، رغم أنه موضوع مباشر(*). ومثل كلّ موضوعات الإدراك، فإنّه يهجع في صُوَر كلّ معرفة، في الزمان والمكان اللذين من خلالهما توجد الكَثرة plurality. لكن الذات، وهي ما يَعرِف وليست أبداً ما يُعرَف، لا تكمن في هذه الصّور؛ على العكس، إنها مفترَضة مسبقاً دائماً من تلك الصّور نفسها، وعَلَيْه لا الكَثْرة، ولا نقيضها، أي الوحدة unity، تنتميان إليها. نحن لا نعرفها أبداً، ولكنها على وجه الدقّة ذلك الذي يَعرِف حيثما تكون ثمة معرفة.

بالتالي، فإنّ العالم كتصوّر، وهو الجانب الوحيد الذي ندرسه منه هنا، له نصفان جوهريان، ضروريان، ولا يمكن فصلهما. النصف الأول هو الموضوع، وصُوَرهُ هي المكان والزمان وعبر هذين الكَثرة. أما النصف الثاني، أي الذات، فلا يكمن لا في المكان ولا في الزمان، لأنها كلٌّ واحد غير قابل للقسمة في كلّ كائنٍ متصوِّر. وعَلَيْه فإنّ كائناً واحداً من هذه الكائنات، مع الموضوع، يُكمل العالمَ كتصوّر، تماماً كما تفعلُ الملايينُ الموجودة منها. وإذا كان على هذا الكائن الواحد الاختفاء، عندها لن يظل العالمُ كتصوّر موجوداً.

---

*) عن مبدأ العلّة الكافية، الطبعة الثانية، فقرة ٢٢.

وَعَلَيْه، هذان النصفان لا يمكن فصلهما عن بعضهما حتى في الفكر، لأنّ كلاً منهما له معنى ووجود فقط من خلال الآخر ولأجله؛ كلّ منهما يوجد مع وجود الآخر ويتلاشى بتلاشيه. إنهما يحدّان بعضهما بعضاً مُباشَرَةً؛ فحيثما يبدأ الموضوع، تنقطع الذات. الطبيعة المشتركة أو المتبادلة لهذا الترابط يمكن رؤيتها في الواقعة المؤكدة بأن الصور الجوهرية essential وبالتالي الكلّية universal، لكل موضوع، أي المكان، الزمان، والسببية، يمكن العثور عليها ومعرفتها كاملة، إنطلاقاً من الذات، حتى دون معرفة الموضوع نفسه، بتعبير آخر، وحسب لغة كَنْت، هي موجودة قبْليا a priori في وعينا. واكتشاف هذا الشيء واحدٌ من أفضال كَنْت الرئيسة، وهو فضل عظيم. فضلاً عن ذلك، أنا أؤكد أن مبدأ العلّة الكافية principle of sufficient reason هو التعبير المشترك عن كلّ صور الموضوعات هذه التي نعيها قبْلياً، وبناء عَلَيْه فإنّ كلّ ما نعرفه قبْلياً ليس سوى مضمون هذا المبدأ، وما ينجم عنه؛ وفيه يتمّ التعبير حقاً عن كامل معرفتنا القَبْلية المؤكدة. في مقالتي عن *مبدأ العلّة الكافية* بينتُ بالتفصيل كيف أن كلَّ موضوع ممكن خاضع لهذا المبدأ،أي، يوجد في علاقة ضرورية مع الموضوعات الأخرى، من جانب كموضوع محدَّد، ومن الجانب الآخر كموضوع محدِّد. وهذا ما يتسع نطاقه حتى أن وجود كلّ الموضوعات، ما دامت موضوعاتٍ، تصوّراتٍ، ولا شيء آخر، يمكن تعقّب جذوره تماماً في هذه العلاقة الضرورية بين بعضها البعض، ويتكون فقط في هذه العلاقة، ومن ثمّ فإنّه وجود نسبي تماماً؛ غير أننا سنتحدث أكثر عن هذا لاحقاً. وبينتُ أيضاً أن هذه العلاقة الضرورية، المعبَّر عنها عموماً بمبدأ العلّة الكافية، تظهر في صورٍ مختلفة طبقاً للفئات التي تُقسَّم إليها الموضوعات حسب إمكانها possibility؛ وأيضاً أن التقسيم الصحيح لهذه الفئات يؤكَّد صوابه بواسطة هذه الصور. هنا أفترض بثبات أن ما قيل في تلك المقالة معروف وحاضر في ذهن القارئ، لأنه ما لم يكن قيل هناك، لكان وجد مكانه الضروري هنا.

- ٣ -

الاختلاف الرئيس بين كلّ تصوّراتنا قائم بين التصورات الحدْسية intuitive والمجرّدة abstract. النوع الأخير يتكون فقط من فئة واحدة من التصوّرات، وتحديداً المفاهيم concepts؛ التي هي، على هذه الأرض، خاصية للإنسان وحده. وهذه القابلية التي تميزه عن كلّ الحيوانات الأخرى في كلّ الأزمان سُميتْ العقل (*) *Vernunft) reason*). سنتفحص بمزيد من التوسع هذه التصوّرات المجرّدة، لكن قبل كلّ شيء علينا التحدث حصرياً عن *التصوّرات الحدْسية intuitive representations*. هذه التصوّرات تتعلق بكامل العالم المرئي، أو بكامل الخبرة experience، مع شروط إمكانها. كما ذكرنا، واحد من أهم اكتشافات كَنْت، هو أن هذه الشروط تحديداً، هذه الصور للعالم المرئي، أي، هذان العنصران الأكثر كلّية في إدراك العالم، الخاصية المشتركة لكل ظواهره، وهما الزمان والمكان، حتى بذاتيهما وبمعزل عن محتواهما، لا يمكن فقط التفكير فيهما بتجريد فحسب، بل وإدراكهما أيضاً بصورة مباشرة. هذا الإدراك perception أو الحدْس intuition ليس نوعاً من الوهم، المشتقّ من الخبرة من خلال التكرار، بل على العكس، يجب التفكير بأنه هو من يدعم الخبرة، لأنّ خصائص المكان والزمان، باعتبارها معروفة في الإدراك أو الحدْس القَبْليين، ساريةُ المفعول كقوانين على كلّ خبرة ممكنة، وفي كلّ مكان يتوجب على الخبرة التلاؤم مع هذه القوانين. وبالتالي، في مقالتي عن *مبدأ العلّة الكافية*،

---

*) كَنْت فقط هو من شوش هذا التصور عن العقل، وفي هذا السياق أشير إلى الملحق، فضلاً عن عملي «المشكلة الأساسية في علم الأخلاق»، «أساس الأخلاق»، Grundprobleme der Ethik, "Grundlage der Moral" ص ١٤٨ – ١٥٤ من الطبعة الأولى (ص ١٤٦ – ١٥١ من الطبعة الثانية).

اعتبرتُ الزمان والمكان، من حيث إدراكهما محضين وخاليين من المحتوى، فئةً خاصة من التصوّرات قائمة بذاتها. هذه الخاصية لتلك الصور الكلّية للحدْس، المكتشفة بواسطة كَنْت، هي بالتأكيد خاصية مهمة جداً، وهي الخاصية التي يمكن بواسطتها تصور الزمان والمكان بذاتيهما باستقلال عن الخبرة، ويمكن معرفتهما عبر تطابقهما التام مع القانون، الذي تستند إليه الرياضيات العصية على الخطأ. وليست أقلّ أهمية، مع ذلك، خاصية الزمان والمكان التي يظهر بموجبها مبدأ العلّة الكافية، هذا المبدأ الذي يحدّد الخبرةَ باعتباره قانوناً للسببية وللدافعية motivation، ويحدّد الفكرَ باعتباره قانون أساس الأحكام judgments، يظهر فيهما في صورة خاصة تماماً، أسميتها *أساس الوجود ground of being*. وهذه الصورة في الزمان هي تعاقب succession لحظاته، وفي المكان هي وضع position أجزائه، التي تحدّد بعضها بعضاً بشكل متبادل إلى ما لانهاية.

كل من رأى بوضوح من المقالة التمهيدية التجانسَ التام لمحتوى مبدأ العلّة الكافية، رغم كلّ تنوع صوره، سيقتنع أيضاً بأهمية معرفة ابسط صوره للتبصّر بطبيعته الأكثر عمقاً. وقد تعرفنا على هذه الصورة الأبسط باعتبارها *الزمان*. في الزمان كلّ لحظة، تماماً كما واجهتْ أباها، أي اللحظة السابقة، فإنها تُواجَه أيضاً وبالسرعة عينها. الماضي والمستقبل (وبمعزل عن نتائج محتواهما) فارغان وغير حقيقيين كالحلم؛ والحاضر فقط هو الحدّ الفاصل بينهما، ليس له لا امتداد extension ولا ديمومة duration. وبالطريقة نفسها، سنميز الفراغَ نفسه في كلّ الصور الأخرى لمبدأ العلّة الكافية، وسنرى أن المكان أيضاً، كالزمان، وعلى النحو ذاته، ومثلهما أيضاً كلّ ما يوجد بتزامنٍ في المكان والزمان، أي كلّ ما ينشأ عن الأسباب أو الدوافع، له وجود نسبي فحسب، فقط من خلال الآخر ولأجله، بعبارة أخرى، فقط كبقاء. في الجوهر، طريقة النظر هذه قديمة؛ فيها نَدَبَ هيرقليطس التدفّقَ الدائم للأشياء؛ وتكلم أفلاطون باحتقار على موضوعها الذي هو دائم الصيرورة، ولكنه لا يكون أبداً؛ وسمّاها سبينوزا مجرّد عوارضَ على مادتها الجوهرية

substance الواحدة التي هي وحدها ما يكون ويبقى؛ بينما قابلها كَنْت بالشيء-في-ذاته الذي يُعرف كمجرّد ظاهرة؛ أخيراً، أعلنتْ حكمة الهنود القديمة أن "المايا Maya، هي حجابُ الخداع، الذي يغطي عيون الفانين، ويجعلهم يرون عالما لا يستطيعون القول عنه موجود أو لا؛ لأنها كالحلم، كشروق الشمس على الرمال حيث يراه المسافرُ من بُعدٍ كماءٍ، أو مِثلُ قطعة حبل على الأرض يحسبها أفعى" هذه التشبيهات يمكن العثور عليها بتكرار في الفقرات التي لا تحصى للفيدا والبورانا(*)، غير أن ما يعنيه كلّ هذا، وما يتحدث عنه، ليس سوى ما ندرسه الآن كتصوّر خاضع لمبدأ العلّة الكافية.

---

*) النصوص المقدسة الهندوسية. م

- ٤ -

مَن مَيَّزَ صورة مبدأ العلّة الكافية، التي تَظهر في الزمان المحض بوصفه كذلك، والتي تستند إليها كلّ العمليات الحسابية، يكون قد مَيّزَ بالتالي كاملَ ماهية الزمان. فهي ليست سوى الصورة المحدّدة لمبدأ العلّة الكافية، ولا كيفية أو خاصية أخرى لها. التعاقب هو صورة مبدأ العلّة الكافية في الزمان، والتعاقب هو كاملُ ماهية الزمان وطبيعته. أكثر من ذلك، مَن مَيَّزَ مبدأ العلّة الكافية كمبدأ حاكم في المكان المجرّد المدرَك بصورة محضة، يكون قد استنفد كاملَ طبيعة المكان. فهذه الطبيعة ليست مطلقاً سوى إمكان التحديد المتبادل بين أجزاء المكان بعضها لبعض، والذي نسميه *الوضع position*، الدراسة التفصيلية لهذا، وصياغة الخلاصات الناجمة عنه في مفاهيم مجرّدة لأجل التطبيق الملائم، تكوّن الموضوع الرئيسي لكامل علم الهندسة. وبالطريقة نفسها تماماً، من مَيّزَ صورة مبدأ العلّة الكافية كمبدأ حاكم لمحتوى هاتين الصورتين (الزمان والمكان)، لإمكان إدراكهما، أي، المادة matter، وبالتالي لقانون السببية، يكون مَيَّزَ بذلك كامل ماهية المادة وطبيعتها بما هي كذلك؛ لأنّ المادة ليست مطلقاً سوى السببية causality، كما يرى أي شخص فوراً في اللحظة التي يتفكَّر فيها بهذا. هكذا فإنّ وجودها هو فِعلُها؛ ولا يمكن تخيل أي وجود آخر لها. فقط كشيء فاعلٍ يمكن للمادة ملىء المكان والزمان؛ فعلُها على الموضوع المباشر (الذي هو نفسه مادة) يحدّد الإدراك الذي فيه وحده يوجد الموضوع. أثرُ فعلِ كلّ موضوع مادي على الآخر يمكن معرفته فقط بمقدار فعل هذا الأخير على الموضوع المباشر immediate object بطريقة تختلف عن طريقة

فعله السابقة؛ إنها تتكون من هذا فحسب. السببُ والأثرُ cause and effect هما كامل ماهية المادة وطبيعتها؛ فوجودها هو فعلُها. (يمكن العثور على التفاصيل حول ذلك في مقالتي عن مبدأ *العلّة الكافية*، فقرة ٢١، ص٧٧). المادة الجوهرية substance لكل شيء مادّي تُسمّى على هذا الأساس وبصورة ملائمة تماماً في الألمانية *Wirklichkeit*(*) *(=التحقق الفعلي)* وهي كلمة أكثر تعبيراً بكثير من كلمة *Realität (=واقع)*. وما تفعلُ عليه هذه المادة، هو أيضاً ودائماً مادة؛ هكذا فانّ كامل وجودها وماهيتها يتشكلان فقط في التغيّر المنتظم الذي يولّده أحد أجزائها في الآخر؛ وبالتالي، فوجودها وماهيتها نسبيان تماماً، وطبقاً للعلاقة السارية المفعول ضمن حدودها فحسب، تماماً كما هو الحال مع الزمان والمكان.

الزمان والمكان، كلّ بذاته، يمكن تصوره في الحدْس حتى بدون المادة؛ لكن المادة لا يمكن تَصورها على النحو نفسه دون الزمان والمكان. لا يمكن فصل صورتها عن مكانها المفترض سلفاً، وفعلُها، الذي يتكون منه كامل وجودها، يتعلق دائماً بتغيّر ما، ويرتبط بالتالي بتحديد الزمان. لكن الزمان والمكان ليسا فقط، كلّ بذاته، مُفترضَين مسبقاً من المادة، بل إن اجتماعهما معاً هو ما يكوّن طبيعتها الجوهرية، فقط لأنّ هذه الطبيعة، كما بينّا سابقاً، تتكون من الفعل، من السببية. كلّ الظواهر والحالات التي لا تحصى للأشياء الممكن تصورها يمكن أن توجد جنباً إلى جنب في هذا الاجتماع في المكان اللانهائي دون أن تحدّ بعضها بعضاً، أو تتبع بعضها بعضاً في الزمان اللانهائي دون إرباك بعضها بعضاً. هكذا فإنّ العلاقة الضرورية لهذه الظواهر فيما بينها، والقاعدة التي يمكن أن تحدّدها طبقاً لهذه العلاقة، لا حاجة إليها، ولا هي حتى ممكنة التطبيق. وبالتالي، في حالة كلّ تجاور في المكان وكل تغيّر في الزمان، ما دامت هاتان الصورتان، كلّ منهما بذاتها، ودون

---

*) «ملائمةُ التعبير لأشياء عديدة شيء مذهل، وإستعمال اللغة، المُستلمةِ من القدماء، تعبّر عن أشياء عديدة بأكثر الطرق فاعلية» (سينيكا، Epist, ٨١) م.أ.
Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Seneca, Epist, 81.

ارتباط مع الأخرى، لها مسارها وديمومتها، فلن تكون هناك سببية على الإطلاق، وحيث أن السببية تكوّن الماهية الحقيقية للمادة، فلن تكون ثمة مادة. لكن قانون السببية يستمدّ معناه وضرورته فقط من واقعة أن ماهية التغيّر لا تتكون من مجرّد تنوع الحالات بذاتها. على العكس، إنه يتكون من واقعة أنه، في *نفس الموضع من المكان*، ثمة الآن حالة معينة تعقبها حالة أخرى، وفي نفس النقطة *الواحدة* من الزمان توجد *هنا* هذه الحالة و*هناك* تلك. فقط هذا التحديد المتبادل للزمان والمكان من أحدهما للآخر يعطي المعنى، وفي الوقت عينه الضرورة، للقاعدة الواجب حدوث التغيّر طبقاً لها. ما يتمّ تحديده بقانون السببية ليس تعاقب الحالات في الزمان وحده، بل ذلك التعاقب في مكان معين؛ وليس وجود الحالات في مكان معين فقط، بل في هذا المكان في زمان معين. وَعَلَيْه فالتغيّر، أي التنوع الحادث طبقاً للقانون السببي، يتعلق دائماً بجزء محدَّد من المكان وجزء محدَّد من الزمان، معاً وفي وحدة. وبالتالي، فالسببية توحد الزمان والمكان. لكننا رأينا أن كامل ماهية المادة تتكون من فعلها، وبالتالي من السببية؛ ينجم بالتالي وجوب توحيد الزمان والمكان هنا، بعبارة أخرى، يجب على المادة أن تحمل في داخل ذاتها خاصّيات الزمان وخاصّيات المكان معاً، مهما كانت هذه الخاصّيات متعارضة مع بعضها. يجب أن توحِّد في ذاتها، ما هو مُحال لكل من الزمان والمكان على حدة، أي التدفق الدائب للزمان مع البقاء الصلْد rigid اللامتغيّر للمكان؛ ومن الاثنين معاً تأخذُ إمكانَ الانقسام اللامحدود. وعَلَيْه، من خلال المادة نجد أن الوجود المتزامن coexistence هو أول ما يحدث. وهو ما لا يمكن أن يكون لا في مجرّد الزمان، الذي لا يعرف التجاور، ولا في مجرّد المكان، الذي لا يعرف القَبْل، البَعْد، أو الآن. لكن الوجود المتزامن لحالات عديدة يشكل حقاً ماهية الواقع essence of reality لأنه عبر هذا الوجود المتزامن يغدو *البقاء أو الديمومة permanence or duration* ممكنين أساساً. فالبقاء يمكن معرفته فقط في تغيّر ما يوجد بتزامنٍ مع ما هو دائم permanent؛

وأيضاً من خلال ما هو ثابت في التنوع، يمكن للتنوع الحصول على سمة التغيّر، أي، تبدل الكيفية والصورة رغم بقاء المادة الجوهرية substance، بكلمة أخرى، المادة (*) matter. في مجرّد المكان، سيكون العالم صلداً وغير قابل للحركة، بلا تعاقب، بلا تغيّر، بلا فعل؛ لكن مع الفعل يظهر أيضاً تصوُّرُ المادة. وأيضاً في مجرّد الزمان سيغدو كلّ شيء عابرا، بلا بقاء، بلا تجاور، وبالتالي بلا وجود متزامن، ومن ثمّ لا ثبات أو ديمومة، وهكذا مرة أخرى لا مادة. فقط من اجتماع الزمان والمكان تظهر المادة، أي، إمكان الوجود المتزامن، وإمكان الديمومة، وأيضاً، من خلال الديمومة duration يظهر إمكان بقاء المادة الجوهرية مع تغيّر حالاتها وشروطها(**). حيث أن المادة matter تنال طبيعتَها الجوهرية من وحدة الزمان والمكان، فإنها تحمل في جوانبها المختلفة بصماتهما معاً. فهي تُظهر أصلَها المكاني جزئياً عبر الصورة التي لا يمكن فصلها عنها، وخصوصاً من خلال بقائها (المادة الجوهرية)، (لأن التنوع ينتمي للزمان وحده، لكن في الزمان وللزمان وحده لا شيء دائم permanent). اليقين القَبْلي ببقاء المادة الجوهرية يمكن اشتقاقه بالتالي وبشكل تام من المكان(***). المادة تكشف عن أصلها الزماني في الكيفية quality (الحدث accident)، التي بدونها لن تظهر أبداً، والتي هي دائماً السببية، الفعلُ على المادة، وبالتالي التغيّر (وهو مفهوم زماني). التطابق مع قانون هذا الفعل، له دائماً إحالة إلى المكان والزمان معاً، وهكذا فقط يصير ذا معنى. القوة التشريعية legislative للسببية مرتبطة تماماً فقط بالتَّحديد، أي بنوع الحالة التي عليها الظهور في *هذا الزمان* وفي *هذا المكان*. على هذا الاشتقاق للتحديدات الأساسية للمادة من صور معرفتنا، التي نعيها قَبْليا، تكُون معرفتُنا بالخاصّيات المؤكدة

---

*) بيّنا في الملحق أن المادة matter والمادة الجوهرية substance هما شيء واحد.

**) هذا يبين أساس التفسير الكَنْتي للمادة باعتبارها «ما هو قابل للحركة في المكان» لأن الحركة تتكون فقط من وحدة الزمان مع المكان.

***) وليس من الزمان كما يرى كَنْت، وكما هو مبين في الملحق.

للمادة قبْليةً. وهذه الخاصّيات القَبْلية هي إشغال المكان، أي اللااختراقية impenetrability، أي التأثير، ثم الامتداد، إمكان الانقسام اللانهائي، البقاء، أي عدم القابلية للأفناء indestructibility، وأخيراً الحركة. من الناحية الأخرى، فإنّ الجاذبية، رغم كلّيتها، لا يمكن أن تُنسب إلا إلى المعرفة البَعْدية a posteriori، رغم أن كَنْت في *المباديء الميتافيزيقية للعلم الطبيعي (ص٧١، طبعة روزنكرانز rosenkranz، ص٣٧٢)* يؤكد أن معرفة الجاذبية معرفة قَبْلية.

كما إن الموضوع عموماً يوجد فقط للذات كتصوّر، كذلك فإنّ كلّ فئة خاصة من التصوّرات توجد فقط لنزعة خاصة في الذات، والتي تسمّى ملَكة المعرفة. التلازم الذاتي للمكان والزمان بذاتيهما، كصور فارغة، سُمّيَ من قبل كَنْت حساسية محضة pure sensibility وهذا التعبير قد يمكن ابقاؤه، لأنّ كَنْت كان الرائد فيه، رغم أنه ليس ملائماً تماماً؛ فالحساسية تفترض مسبقاً المادةَ؛ التلازمَ الذاتي للمادة أو للسببية، لأنّ كليهما الشيء عينه، وهو ملَكة الفهم، وليس أكثر من هذا. معرفة السببية هي الوظيفة الوحيدة لملَكة الفهم، وقوتها الوحيدة، وهي قوة عظيمة تتضمن الكثير، ومتشعبة في تطبيقاتها، ومع ذلك غير قابلة للخطأ في هويتها عبر كلّ تجلياتها. بالمقابل، كلّ السببية، أي كلّ المادة، وبالتالي كامل الواقع، هو فقط لأجل الفهم، من خلال الفهم، وفي الفهم. التجلي الأول، الأبسط، والدائم الحضور للفهم هو إدراك العالم المتحقق فعلياً. وهذا هو في كلّ الأحوال معرفة العلّة من المعلول، وعلَيْه فإنّ كلّ الإدراك عقليّ. مع ذلك لا يمكن بلوغ الإدراك أبداً، ما لم يكن ثمة أثرٌ معروف مباشرةً، ويخدم هكذا كنقطة بداية. لكن هذا هو الفعل أو التأثير على الأجساد الحيوانية. بهذا المقدار تكون هذه الأجساد *موضوعات مباشرة* للذات؛ من خلالها يحدث كلّ إدراك لكل الموضوعات الأخرى. التغيّرات التي يتلقاها كلّ جسد حيواني هي تغيّرات تُعرف مباشرةً، أي، يُشعر بها؛ وحيث إن هذا الأثر يُحال فوراً إلى سببه، يَظهر إدراكُ هذا السبب كإدراكٍ للموضوع. هذه العلاقة ليست حصيلة للمفاهيم

المجرّدة، فهي لا تحدث عبر التفكُّر reflection ، وهي ليست اعتباطية، إنما مباشرة، ضرورية، ومؤكدة. هذه هي الطريقة المعرفية *لملَكة الفهم المحضة pure understanding*، التي لا يمكن بدونها أبداً بلوغ الإدراك؛ لن يبقى بدونها سوى وعي فجّ، شبيه بوعي النبات، لتغيّرات الموضوع المباشر التي تعقب بعضها بعضاً بخلوّ تامّ من المعنى، اللهم إلا إذا كانت ذات معنى للإرادة، كألمٍ أو لذّة. لكن مثلما يَظهر كاملُ العالم المرئي مع ظهور الشمس، هكذا وبحركةٍ واحدة تحوّل ملَكةُ الفهم، عبر وضيفتها الوحيدة البسيطة، كلَّ الإحساس الفجّ إلى إدراك. ما تتلقاه العين، الأذن، أو اليد ليس الإدراك؛ إنما مجرّد مُعطيات data. فقط بواسطة مرور الفهم من الأثر إلى السبب يصبح العالمُ كادراكٍ ممتداً في المكان، متنوعاً في صوره، باقياً عبر كلّ الزمان من حيث مادته. لأنّ ملَكة الفهم توحد المكان والزمان في تصوّر المادة، أي، التأثير. عالمنا هذا كتصوّرٍ يوجد فقط من خلال الفهم، وأيضاً لأجل الفهم لا غير. في الفصل الأول من مقالتي عن *الرؤية والألوان*، بينتُ كيف أن ملكة الفهم تولّد الإدراك من المُعطيات المستمدة من الحواس؛ وكيف أنه عبر مقارنة الإنطباعات بواسطة مختلف الحواس عن الموضوع نفسه يتعلم الطفل الإدراك؛ وكيف أن هذا وحده يلقي الضوء على ظوهر كثيرة جداً للحواس، على الرؤية الواحدة لعينين اثنتين، على الرؤية المزدوجة في حالة الحَوَل، أو عند النظر بتزامنٍ إلى أشياء توجد خلف بعضها البعض على مسافات غير متساوية، وكذلك الوهم المحدَّد الناشئ عن تغيّر مفاجئ في أعضاء الحس. غير أني عالجت هذا الموضوع الهامّ بتفصيل وعمق أكبر في الطبعة الثانية من مقالتي عن *مبدأ العلّة الكافية* (فقرة ٢١). كلّ ما قيل هناك له مكانه الضروري هنا، وبالتالي ينبغي حقاً أن يقال ثانية. لكن لأن نفوري من اقتباس نفسي تقريباً بقَدْر نفوري من اقتباس الآخرين، ولأني غير قادر على شرح الموضوع بشكل أفضل مما هو مشروح هناك، أشير على القارئ بالمقالة بدلاً من إعادتها، وأفترض هنا أنها معروفة.

العملية التي يتعلم بها الأطفال، والأشخاص المولودون عُمياً ممن أُجريتْ

لهم جراحةٌ في العيون، أن يروا؛ الرؤية الواحدة لكل ما يتمّ إدراكه بالعينين معاً؛ الرؤية المزدوجة واللمسة المزدوجة اللتان تحدثان عند إزاحة أعضاء الحس عن مواضعها الطبيعية؛ الظهور المعتدل للموضوعات، بينما صورتها تنقلب في العين؛ نسبةُ الألوان للموضوعات الخارجية، بينما هي مجرّد وضيفةٌ داخلية؛ التقسيم، عبر الاستقطاب لفعالية العين؛ وأخيراً الستريوسكوب stereoscope؛ كلّ هذه براهين صلبة لا تُدحض على إن الإدراك بكلّيته ليس فقط من الحواس، وإنما من العقل، أي، معرفة محضة *من خلال الفهم للعلّة من المعلول*. من هذا، فالادراك يفترض مسبقاً قانونَ السببية، الذي يعتمد على معرفته كلّ إدراك، وبالتالي كلّ خبرة، بفضل إمكانه الأولي والتام. العكس من ذلك، أي نشوء المعرفة بالقانون السببي من الإدراك، غير صحيح؛ لقد كانت هذه رَيبيَّة skepticism هيوم Hume، وهي أول ما يُدحض بما يقال هنا. لأنّ استقلال المعرفة بالسببية عن كلّ خبرة، أي، سِمتُها القَبْلية، يمكن توضيحها فقط من اعتماد كلّ الخبرة عليها. أيضاً، يمكن فعل ذلك فقط بأن نثبت، من خلال الطريقة الموضحة هنا، والمشروحة في الفقرات السابقة المشار إليها، أن المعرفة بالسببية محتواة داخل الإدراك عموماً، وفي مجالها يمكن العثور على كلّ الخبرة، وبالتالي فهي موجودة قبْلياً a priori مقارنة بالخبرة، ولا تفترض الخبرة مسبقاً، لكنها مُفترَضة مسبقاً كشرط. وكل هذا لا يمكن تبيانه بالطريقة التي حاولها كَنْت، والتي انتقدتها في مقالتي عن مبدأ *العلة الكافية* (فقرة ٢٣).

الآن علينا الاحتراس من سوء الفهم الخطير من أن نفترض، لكون الإدراك يحدث عبر المعرفة بالسببية، إن علاقة السبب والأثر توجد بين الموضوع والذات. على النقيض، هذه العلاقة تحدث دائماً فقط بين الموضوع المباشر والموضوع المعروف بصورة غير مباشرة، وهي بالتالي دائماً بين موضوعات. على هذا الافتراض الخاطىء يستند الحِجَاج الأحمق عن واقعية العالم الخارجي، حِجَاج تُعارض فيه الدُغمائية dogmatism والريبيّة skepticism بعضهما البعض، الأُولى تظهر مرة كواقعية realism، وأخرى كمثالية idealism. الواقعية تنصّب الموضوعَ كسبب، وتضعُ أثرَه في الذات. مثالية فخته Fichte تجعل الموضوعَ أثراً للذات. ولأنه - وهذا ما لا يمكن تأكيده بشكل كافٍ - ليس ثمة علاقة مطلقاً طبقاً لمبدأ العلّة الكافية بين الموضوع والذات، فإنّ أياً من هذين التوكيدين لا يمكن أثباته على الإطلاق، والرّيبيّة شنتْ هجماتٍ منتصرةً عليهما معاً. تماماً كما إن قانون السببية يسبق، كشرط، الإدراكَ والخبرة، وبالتالي لا يمكن اشتقاقه منهما كما تخيل هيوم، فالموضوع والذات يسبقان كلّ معرفة، وبالتالي يسبقان حتى مبدأ العلّة الكافية على وجه العموم، باعتبارهما الشرط الأول له. فهذا المبدأ ليس سوى صورة كلّ موضوع، كامل طبيعة وحالة ظهوره. الموضوع يفترض دائماً الذاتَ مسبقاً، وعَلَيْه لا يمكن أن تكون بينهما علاقةُ السبب بالأثر. مقالتي عن *مبدأ العلّة الكافية* تدعو للقيام بهذا فحسب: إنها تشرح محتوى ذلك المبدأ كصورة جوهرية essential لكلّ موضوع، أي، الصيغة mode والسلوك manner الكلّيين لكامل الوجود الموضوعي، كشيء

مرتبط بالموضوع بما هو كذلك. لكن الموضوع، بما هو كذلك، يَفترضُ مسبقاً في كلّ مكان الذات كملازم ضروري له، عَلَيْه فإن الذات تبقى دائماً خارج سَرَيان مفعول مبدأ العلّة الكافية. الحِجَاج حول واقعية العالم الخارجي يكمن تحديداً في هذا التوسيع الخاطىء لمجال سريان مبدأ العلّة الكافية إلى الذات أيضاً، وإنطلاقاً من سوء الفهم هذا، لا يمكن لهذا الحِجَاج أبداً أن يَفهم نفسَه. من جهة، الدُغمائية الواقعية إذ تعتبر التصوّرَ تأثيراً للموضوع، تحاول فصلَ هذين الاثنين، التصوّرَ والموضوع، الذين هما شيء واحد لا غير، وأن تفترض سبباً مختلفاً تماماً عن التصوّر، موضوعاً- في-ذاته مستقلاً عن الذات، شيئاً عصيّا على التخيّل تماماً، لأنها تفترض مسبقاً الذاتَ مع الموضوع، وهكذا يبقى دائماً تصوُّر الذات لا أكثر. على العكس من ذلك هي الرّيبيّة، وبالإفتراض الخاطئ نفسه عن امتلاكنا في التصوّر دائماً للأثر فقط، وليس السبب أبداً، وبالتالي أبداً ليس *الوجود الحقيقي*؛ إذ نعرفُ دائماً فقط فعلَ الموضوعات. لكن هذا، كما تَفترض، قد لا يكون له شبه بأي شكل من الأشكال بالوجود، والذي قد يُفترَض بالتالي بالفعل بصورة خاطئة عموماً، لأنّ قانون السببية يُقبَل أولاً من الخبرة، وعَلَيْه فإنّ واقعية الخبرة تُفترَضُ بدورها معتمدةً عليه. كلّ من هاتين النظرتين متاحتين للتصويب، أولاً، لكون الموضوع والتصوّر هما شيء واحد؛ ولكون الوجود الحقيقي لموضوعات الإدراك هو فعلُ هذه الموضوعات؛ وأن التحقق الفعلي actuallity للشيء يتكون تحديداً من هذا؛ وأن الزعم بوجود الموضوع خارج تصوّر الذات، وأيضاً بإختلاف الوجود الحقيقي للشيء الفعلي عن فعله، ليس له معنى على الإطلاق، وهو تناقض contradiction. بالتالي، فإنّ معرفة طبيعة أثر موضوع مُتصوّر تستنفدُ الموضوعَ نفسه مادام هو كذلك، أي، تصوّراً، لأنه ليس ثمة ما يبقى فيه للمعرفة وراء ذلك. إلى هذا الحد، بالتالي، يكون العالمُ المُدرَكُ في الزمان والمكان، والمعلن عن نفسه كلا-شيء سوى السببية، واقعياً بالكامل، وهو ما يبدو عليه بصورة مطلقة، فهو يظهر كلياً وبلا تحفظ كتصوّر، وقائم طبقاً لقانون السببية. هذه هي

واقعيته الإمبيريقية. من جانب آخر، كلّ السببية قائمة فقط في الفهم ولأجل الفهم. كامل العالم الفعلي، أي الفاعل active، هو بالتالي مشروط دائماً على هذا النحو بواسطة الفهم، وبدون هذا هو لا شيء. ليس لهذا السبب وحده، بل أيضاً لأنه، على وجه العموم، لا موضوعَ قابل للتصّور بدون الذات دون أن يتضمن ذلك تناقضاً، علينا أن ننكرَ باطلاقٍ أمام الدُغمائي واقعيةَ العالم الخارجي، عندما يُعلِنُ عنها كاستقلاليته عن الذات. كاملُ عالم الأشياء قائم ويبقى قائماً في التصوّر، ولهذا السبب تحديداً تامّ ومشروط إلى الأبد به؛ بكلمات أخرى، أن له مِثاليَة تِرِنسِنْدالية. لكنه ليس على هذا الأساس زيفاً أو وهماً؛ بل يقدم نفسه كما هو، كتصوّر، وفي الواقع كسلسلة من التصوّرات، المترابطة معاً بواسطة مبدأُ العلّة الكافية. هكذا فهو معقول intelligible للفهم السليم حتى من حيث معناه الأعمق، وهو يتحدث للفهم بلغةٍ واضحةٍ تماماً. والحِجَاج حول واقعيته يمكن حدوثه فقط في عقل انحرف بسفسطته الفائضة الحذاقة. حِجَاج كهذا يحدث دائماً عبر تطبيق غير صحيح لمبدأ العلّة الكافية. هذا المبدأ يربط كلّ التصوّرات، مهما كان نوعها، الواحد مع الآخر؛ لكنه لا يربطها بحال من الأحوال مع الذات، أو مع شيء لا هو ذات ولا هو موضوع، بل أساس للموضوع فقط؛ وهذا خُلْف absurdity ، فالموضوعات فقط يمكنها أن تكون أساساً للموضوعات، وهذا في الحقّ الحال دائماً. إذا تفحصنا مصدر هذا التساؤل عن واقعية العالم الخارجي بتمعن أكبر، نجد أنه، إضافة للتطبيق الخاطئ لمبدأ العلّة الكافية على ما هو خارج نطاقه، هناك أيضاً تشوش خاص حول صوره. هكذا تُوسَّع هذه الصور، التي يملكها مبدأ العلّة الكافية في مجرّد الإحالة إلى المفاهيم أو التصوّرات المجرّدة، تُوسَّع إلى تصوّرات الإدراك perception، إلى الموضوعات الواقعية، ويُطالَب بأساس معرفي للموضوعات، بينما ليس لهذه الموضوعات أساس أخر سوى وجودها. عبر التصوّرات المجرّدة، المفاهيم الموصولة بالأحكام judgments، يقرِّر مبدأ العلّة الكافية قَطعاً أن كلاً من هذه التصوّرات له قيمته، نطاقَ مفعوله، كاملَ وجوده، المسمّى هنا

حقيقة، فقط عبر علاقة الحُكم بشيء ما خارجه لا أكثر، أي بأساس معرفته، التي يجب دائماً على هذا الاستناد أن يكون هناك رجوع لها. من الناحية الأخرى، في الموضوعات الواقعية، تصوّرات الإدراك، يَحكمُ مبدأ العلّة الكافية ليس كمبدأ لأساس *المعرفة*، إنما *للصيرورة* *becoming*، كقانون للسببية. كلّ من هذه التصوّرات دفعَ مستحقاته إليه من خلال صيرورته، أي، من خلال ظهوره كأثرٍ من سبب. من هنا فالمطالبة بأساس للمعرفة ليس لها سريان مفعول ولا معنى هنا، بل تعود إلى فئة مختلفة تماماً من الموضوعات. هكذا لا يثير عالم الإدراك أي تساؤل أو شك في المُلاحِظ، ما دام على اتصال معه. هنا ليس ثمة خطأ أو صواب، لأنّ هذين محصوران في نطاق ما هو مجرّد، نطاق التصور. بينما يستلقي العالمُ هنا مفتوحاً للحواس وللفهم؛ فهو يقدم نفسه مع الحقيقة الساذجة بكونه هو ما هو عليه، كتصوّر للإدراك المُنَمّى في حدود قانون السببية.

حتى الآن اعتبرنا السؤال عن واقعية العالم الخارجي، سؤالاً ينبع دائماً من اللَبْس، المتنامي أحيانا إلى سوء فهم، لملَكة العقل ذاتها، وعلى هذا النحو يمكن الإجابة على السؤال فقط بواسطة شرح معناه. بعد فحص كامل طبيعة مبدأ العلّة الكافية، والعلاقة بين الموضوع والذات، والطبيعة الحقيقة للحس-الإدراك، فإنّ السؤال نفسَه كان على وشك الاختفاء، إذْ لم يعد له معنى. لكن لهذا السؤال أيضاً أصل آخر، مختلف تماماً عن الأصل التأملي المحض الذي ذكرناه، أصلٌ إمبيريقي حقّا، رغم أن هذا السؤال يثار دائماً من زاوية النظر التأملية، وفي هذه الصورة له معنى مستوعَب أكبر كثير مما كان له في الصورة السابقة. نحن لنا أحلام؛ أفلا يمكن إذن أن يكون كاملُ الحياة حلماً؟ أو بدقّة أكبر: هل هناك معيار مؤكَّد للتمييز بين الأحلام والواقع، بين الاوهام والموضوعات الواقعية؟ الزعم بأن ما يُحلم به ذو جلاء وتمايز أقلّ مما للإدراك الواقعي، زعمٌ لا يستحق التفحص مطلقاً، لأنه لا أحدَ طرح الاثنين للمقارنة؛ فقط تَذكُّرُ الحلم يمكن أن يُقارن مع الواقع الحاضر. كَنْت يجيب على السؤال كما يلي: "الارتباط بين التصوّرات بعضها مع بعض

طبقاً لقانون السببية يميز الحياةَ عن الحلم"، لكن حتى في الحلم كلّ شيء مرتبط طبقاً لمبدأ العلّة الكافية في كلّ صوره، وهذا الارتباط يُفصَمُ فقط بين الحياة والحلم، وبين الأحلام الفردية بعضها مع بعض. جواب كَنْت قد يكون بالتالي كالآتي: الحلم الطويل (الحياة) له ارتباط كامل في ذاته طبقاً لمبدأ العلّة الكافية؛ لكن ليس له هذا الارتباط مع الأحلام القصيرة، رغم أن كلاً من هذه الأخيرة له في داخله الارتباط نفسه، وهكذا يُكسر الجسر بين السابق واللاحق، وعلى أساس ذلك يمُيز بين الاثنين. أن ندشنَ سؤالاً طبقاً لهذا المعيار حول ما إذا كان شيءٌ ما حُلمَ به أو حدث واقعياً، سيكون، مع ذلك، صعباً جداً، وعصيّا على الإجابة غالباً. لسنا على الإطلاق في وضع يمكننا من تتبع الارتباطَ السببي، حلقة بعد أخرى، في الحياة الواقعية، بين الحدث في الخبرة واللحظة الحاضرة؛ ومع ذلك نحن لا نعلن لهذا السبب أنه قد حُلِمَ بها. لهذا في الحياة الواقعية لا نستفيد عادة من طريقة التحقّق تلك للتمييز بين الحلم والواقع. المعيار الوحيد المؤكد لتمييز الحلم عن الواقع هو في الحقّ ليس سوى المعيار الإمبيريقي تماماً لحالة اليقظة، والذي بواسطته يُفصَم الترابطُ بين الأحداث المحلوم بها وتلك الموجود في الحياة اليقظة بتماسك ووضوح في كلّ الأحوال. برهان ممتاز على ذلك مُعطى من خلال إشارة لهوبز Hobbes في الفصل الثاني من عمله ليفياثان Leviathan، بكوننا نخطئ بسهولة في تمييز الأحلام عن الواقع عندما نرتمي دون قصد نائمين في ملابسنا، لا سيما عندما تكون مهمةٌ أو خطةٌ ما تشغل كاملَ فكرنا، وتجعل انتباهنا يستغرق في أحلامنا كما في لحظات يقظتنا. في هذه الحالات، تكُون اليقظةُ مُلاحَظة قليلاً، تقريباً كقلّة ملاحظتنا للسقوط في النوم؛ الحلمُ والواقعُ يتدفقان في بعضهما ويصيران ملتبسَين. عندها، بالطبع، يبقى فقط تطبيق معيار كَنْت. إذا كان الارتباط السببي للحاضر، أو غياب هكذا ارتباط، عصيّا على التوكيد بأي حال من الأحوال، كما هو الوضع غالباً، عندها يجب أن يظلّ من غير المحسوم إلى الأبد ما إذا كان حدثٌ ما حُلمَ به أو حدثَ واقعاً. هنا من دون ريب تُقدَّم لنا العلاقة الوثيقة بين الحياة

والحلم بوضوح كبير. لن نشعر بالخجل من الاعتراف بها، بعد أن تمّ تمييزها والتعبير عنها من رجال عظام كثيرين. الفيدا Vedas والبورانا Puranas لا تعرفان تشبيهاً أفضل لكامل المعرفة بالعالم الفعلي، والمسمّى منهما شبكة المايا Maya، من تشبيهه بالحلم، ولا تستعملان تشبيها آخر بهذا التكرار. غالباً ما يقول أفلاطون أن الناس يعيشون في الحلم؛ والفيلسوف وحده يسعى أن يظل يقظاً. يقول بندار (*Pyth. Viii, 135*): *umbrae*(*) *somnium homo*، ويقول سوفوكليس:

Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram(**) *(Ajax, 125)*

وهي صورة وقف شكسبير إلى جوارها بجدارة أكبر:

"We are such stuff
As dreams are made on, and our little life
Is rounded with a sleep."

"نحن كالمواد الخام
التي صُنعتْ منها الأحلام، وحياتنا الصغيرة
مُطوَّقةٌ بالنوم."

(العاصفة، الفصل الرابع، المشهد الأول)

وأخيراً، كان كالدرون Calderon متأثراً جداً بهذه النظرة، حتى أنه بحث عن التعبير عنها بنوع من الدراما الميتافيزيقية، *الحياة حلم La Vida es Sueño*.

بعد هذه الفقرات الكثيرة من الشعراء، قد يكون مسموحاً لي الآن التعبير عن نفسي باستعارة. الحياة والأحلام أوراقٌ من الكتاب نفسه. القراءةُ النسقيةُ

---

*) «الإنسان هو حُلم ظِلّ» م.ا.

**) «أرى أننا الأحياء لسنا سوى أشكال خادعة وصور ظلٍّ زائلة» م.ا.

للكتاب هي الحياة الواقعية، لكن عندما تصل ساعةُ القراءة الفعلية (النهار) إلى نهايتها، وتأتي إلينا تلك الفسحة من الاستجمام، فإنّنا غالباً ما نقلّب صفحاتِ الكتاب باهمال، ونعود إلى صفحة هنا أوهناك دون منهج أو ترابط. أحياناً نَقلبُ صفحة قرأناها سابقاً، ثم أخرى لا تزال مجهولة لنا، لكن دائماً من نفس الكتاب. صفحةٌ معزولة كهذه، بالطبع، ليست مرتبطة بالقراءة المتماسكة ودراسة الكتاب، مع ذلك هي ليست أدنى منزلة بكثير، إذا لاحظنا أن كاملَ القراءة الجادّة المتماسكة تبدأ وتنتهي أيضاً بارتجال، ويمكن بالتالي اعتبارها مجرّد صفحةٍ منفردة أوسع.

هكذا، رغم تمييز الاحلام الفردية عن الحياة الواقعية بواقع عدم تلاؤمها مع إستمرارية الخبرة السائرة بثبات عبر الحياة، وأن حالة الصحو توضح هذا الاختلاف، فإنّ هذه الإستمرارية للخبرة تنتمي تحديداً للحياة الواقعيةِ كصورة لها، ويمكن للحلم على نفس النحو الإشارة إلى الإستمرارية في ذاته. والآن، إذا افترضنا نقطةَ استشراف للحُكم خارجة عن الاثنين، سنجد أن لا اختلاف واضح في طبيعتهما، ونكون مرغمين على الاعتراف للشعراء بأن الحياة حلم طويل.

بالعودة من هذا الأصل الأميريقى المستقل تماماً للسؤال عن واقعية العالم الخارجي إلى الأصل التأملي، وجدنا أن هذا الأصل التأملي يكمن أولاً في التطبيق الخاطىء لمبدأ العلّة الكافية، تحديداً بين الموضوع والذات، وأيضاً في اللَّبْس في صوره، لأنّ نطاق مبدأ العلة الكافية للمعرفة تمّ توسيعه إلى حيث يكون مبدأُ العلّة الكافية للوجود سارياً. مع ذلك، ما كان لهذا السؤال أن يشغل الفلاسفة باستمرار كهذا، لو كان خالياً تماماً من أي محتوى حقيقي، وما لم يكن مشتملاً على معنى وفكرة أصيلة تهجع في نواته العميقة باعتبارها مصدره الحقيقي. وعلَيْه، يجب علينا أن نعتبر هذا السؤال، عبر دخوله بدءاً في التفكّر والبحث عن تعبيره، أمسى متورطاً في تلك الصور والأسئلة المشوشة واللامُستوعَبة. هذا دون شك هو رأيي، واعتبر أن التعبير

المحض عن ذلك المعنى الأعمق للسؤال الذي لم يُستطَع الوصول إليه، هو هذا: ما هو عالم الإدراك هذا سوى تصوّري؟ الذي أعيه كتصوّر تماماً كما أعي جسدي الخاص، والذي أعيه أيضاً بشكل مزدوج، من جانب كتصوّر، ومن الآخر *كإرادة*؟ الشرح الأوضح لهذا السؤال، وجوابه بالإيجاب، سيكون محتوى الكتاب الثاني، والاستنتاجات المترتبة عليه ستشغل الجزء المتبقي من هذا العمل.

في الوقت الحاضر، في هذا الكتاب الأول، نعتبر كلّ شيء مجرّد تصوّر، كموضوع للذات. وجسدنا، الذي هو حلقة الربط لكل منا في إدراك العالم، نعتبره، كالموضوعات الواقعية الأخرى، من زاوية إمكان معرفته فقط، وبالتالي فهو أيضاً بالنسبة لنا تصوّر فحسب. وعيُ كلّ فرد، المقابَلُ والمعارَضُ مع الموضوعات الأخرى باعتبارها مجرّد تصوّرات، يكون في تعارض أكبر حين يقال عن جسده الخاص أنه مجرّد تصوّر. هكذا يكون الشيء-في-ذاته معروفاً لكل شخص مباشرةً ما دام يظهر كجسده الخاص، ويُعرف بصورة غير مباشرة فقط ما دام يظهر كموضوع من موضوعات الإدراك الأخرى. مسار بحثنا يجعل هذا التجريد ضرورياً، هذا المنهج الأحادي الجانب للبحث، هذا الفصل الإجباري بين شيئين يوجدان معاً جوهرياً. لذا علينا القبول حالياً بأن البحوث التالية ستكون أحادية الجانب، في الطريق صوب معرفة كاملة بطبيعة العالم.

على هذا الأساس، يكون الجسد بالنسبة لنا موضوعاً مباشراً، بكلمات أخرى، ذلك التصوّر الذي يشكل حلقة الربط في معارف الذات، لأنه هو نفسه سابقٌ، عبر تغيّراته المعروفة مباشرةً، على تطبيق قانون السببية، وهكذا يمدُّ هذا القانونَ بمُعطياته data الأولى. كامل ماهية المادة، كما بينا، تكمن في فعلها. بيْد أن ثمة علّة ومعلولاً فقط للفهم، الذي هو ليس سوى المُلازِم الذاتي لهما. الفهم، مع ذلك، لا يمكن مطلقاً تطبيقه، ما لم يكن هناك شيء آخر يبدأ منه. شيء كهذا هو الإحساس sensation البسيط، الوعي المباشر بتغيّرات الجسد، والذي بفضله يَكُون هذا الجسد موضوعاً

مباشراً. وعَلَيْه، فإن أمكانية معرفة عالم الإدراك ممكنة التحقيقِ بشرطين؛ الأول هو، *التعبير الموضوعي*، أي قابلية الأشياء المادية على الفعل في بعضها البعض، لتسبب التغيّرات في بعضها بعضاً. بدون هذه الخاصية الكلّية لن يكون هناك إدراك ممكن عبر الأجساد، حتى ولا بواسطة حساسية sensibility الأجساد الحيوانية. إذا رغبنا، مع ذلك، في التعبير عن هذا الشرط الأول نفسه *ذاتياً*، سنقول أن الفهم understanding قبل كلّ شيء هو ما يجعل الإدراك perception ممكناً، لأنّ قانون السببية، أي إمكان العلّة والمعلول، ينبع فقط من الفهم؛ وبالتالي فإن عالم الإدراك يوجد فقط لأجله ومن خلاله. الشرط الثاني، هو حساسية الأجساد الحيوانية، أو خاصية أجساد معينة كموضوعات مباشرة للذات. التغيّرات المستلمة من الخارج بواسطة أعضاء الحسّ عبر الإنطباعات يمكن أن نسميها نفسها تصوّراتٍ، ما دامت إنطباعات كهذه لا تحفز الألم أو اللذة، أي، ليس لها مغزى مباشر للإرادة، ومع هذا يتم إدراكها، بمعنى، أنها توجد *للمعرفة* فحسب. إلى هذا المدى، بالتالي، أقول أن الجسد معروف مباشرةً، أي موضوع *مباشر*. فكرة الموضوع، لا يجب أخذها هنا بالمعنى الكامل، لأنه من خلال هذه المعرفة المباشرة بالجسد، السابقة لكل تطبيق للفهم والتي هي مجرّد إحساس، فإنّ الجسد نفسه لا يوجد حقاً كموضوع. لأنّ كلّ معرفة حقة بموضوع، أي، كلّ تصوّر بواسطة الإدراك في المكان، يوجد فقط لأجل الفهم، وبالتالي ليس قبل تطبيق الفهم، إنما بعده. فالجسد، كموضوع للمعرفة الحقة، أي، كتصوّر للإدراك في المكان، يُعرف بصورة غير مباشرة، ككل الموضوعات الأخرى، عبر تطبيق قانون السببية على فعل أحد أجزائه على الآخر، كما هو الحال مع العين التي ترى الجسد، أو اليد التي تلمسه. من ثم فإنّ صورة جسدنا الخاص لا تغدو معروفة لنا ببساطة من خلال مجرّد الشعور العادي، إنما من خلال المعرفة لا غير، فقط في التصوّر vorstellung؛ بتعبير آخر، في الدماغ وحده يقدم جسدُنا الخاص نفسه كشيء عضوي، بيّن، ممتد. الإنسان الذي يولد أعمى يستلم هذا التصوّر تدريجياً فحسب وعبر المُعطيات المجهز

إليه من اللمس. إنسان أعمى بلا يدين لن يتمكن أبداً من معرفة صورته، أو في أحسن الأحوال، سيخمنها ويشكلها تدريجياً من خلال انطباعه عنها المتولّد عن أجساد أخرى. ومن هنا، إذا سمينا الجسد موضوعاً مباشراً، يَتوجبُ فهمُنا مع هذا التحفظ.

ينجم عما قيل أن كلّ الأجساد الحيوانية هي موضوعات مباشرة، أي، نقاط انطلاق لإدراك العالم من الذات التي تَعرِف، والتي لهذا السبب تحديداً، ليست التي تُعرَف أبداً عند إدراكها له. *المعرفة*، مع الحركة الناجمة عن الدوافع motives الناشئة عن هذه المعرفة، هي الخاصية المميزة *للحياة الحيوانية*، تماماً كما أن الحركة الناجمة عن المثيرات stimuli هي الخاصية المميزة للحياة النباتية. أما المادة غير المنظمة فليس لها حركة الاّ تلك الناجمة عن الأسباب تماماً في أضيق معنى. لقد بحثت كلّ هذا مطولاً في مقالتي عن *مبدأ العلّة الكافية* (الطبعة الثانية، فقرة ٢٠)، وفي *علم الأخلاق* (المقالة الأولى، ثالثاً) وفي *الرؤية والألوان* (فقرة واحد)، وبالتالي أشير على القارئ بكل ذلك.

على هذا الأساس، فإنّ كلّ الحيوانات، حتى أكثرها بدائية، تملك الفهم، لأنها جميعاً تعرف الموضوعات، وهذه المعرفة كدافعٍ تحدّد حركتها. الفهم هو نفسه عند كلّ الحيوانات وعند كلّ البشر؛ في كلّ مكان له الصورة البسيطة عينها، والتي هي: معرفة السببية، أي الانتقال من الأثر إلى السبب ومن السبب إلى الأثر، ولا شيء آخر. لكن درجةَ فطنته وسعة مجال معرفته تتنوعان بشكل هائل، بتدرجات متباينة عديدة، من الدرجة الأدنى، التي تَعرفُ فقط العلاقةَ السببية بين الموضوع المباشر وتلك الموضوعات غير المباشرة، وبالتالي تكون كافية فقط لتصور السبب كموضوع في المكان عبر المرور من الإنطباع المختبَر من الجسد إلى سبب هذا الإنطباع، صعوداً إلى الدرجات العليا لمعرفة الترابط السببي بين مجرّد موضوعات غير مباشرة indirect objects. معرفة كهذه تتضمن فهمَ

أكثر السلاسل تعقيداً من العلل والمعلولات في الطبيعة، لكن حتى هذه الدرجة الأخيرة من المعرفة لا تزال تنتمي دائماً إلى الفهم، وليس إلى العقل reason. المفاهيم المجرّدة abstract concepts للعقل يمكن أن تكون مفيدة فقط في تناول ما هو مفهوم، لتصويبه وتنظيمه، لكن أبداً ليس في تسبيب الفهم ذاته. كلّ قوة وقانون في الطبيعة، كلّ حالة تظهر فيها قوى وقوانين كهذه، تتوجب أولاً معرفتها مباشرة بواسطة الفهم، يجب اكتناهها حدْسياً intuitively apprehended، قبل تمكنها من العبور إلى الوعي المُتفكَّر فيه بواسطة التجريد إلى ملَكة العقل. اكتشاف هوك Hooke لقانون الجاذبية، وإرجاع الكثير جداً من الظواهر إلى هذا القانون الوحيد، كان حدْساً، أكتناها apprehension مباشراً بواسطة الفهم، وهو ما تأكد أيضاً بحسابات نيوتن. الشيء عينه يمكن أن يُقال أيضاً عن اكتشاف لافوازيه Lavoisier للأحماض ودورها المهم في الطبيعة، واكتشاف غوته لأصل الألوان الطبيعية. كلّ هذه الاكتشافات ليست سوى عودة مباشرة صائبة من الأثر إلى السبب، متبوعة مباشرة بالتعرف على هوية القوة الطبيعية المتجلية في كلّ الأسباب من النوع نفسه. هذه البصيرة الكاملة هي تعبير، متباين في الدرجة فحسب، عن نفس الوظيفة الوحيدة لملَكة الفهم، التي يدرك حيوان ما بواسطتها السبب المؤثرَ على جسده كموضوع في المكان. بالتالي كلّ هذه الاكتشافات العظيمة، تماماً كالإدراك وككل تجلّ للفهم، بصيرةٌ مباشرة، وبكونها هكذا فهي مِن فعلِ اللحظة، فكرةٌ مفاجئة. إنها ليست نتاجاً لسلاسل طويلة من التعقّل المجرّد؛ على النقيض، إنها مفيدة في تثبيت المعرفة المباشرة لملَكة الفهم في ملَكة العقل عبر تسجيل معرفة كهذه في المفاهيم المجرّدة للعقل، أي، أن تجعلها واضحة، أن تكون في وضعٍ يُمكِنُ فيه الإشارة إليها وتفسيرها للآخرين. فطنةُ الفهم في أكتناه العلاقات السببية للموضوعات المعروفة بصورة غير مباشرة تجد تطبيقها ليس فقط في العلم الطبيعي (كل اكتشافاته ناجمة عنها)، إنما أيضاً في الحياة العملية، حيث تُسمّى *الحس السليم good sense* أو *رجاحة العقل prudence*،

لكن في أولى تطبيقاتها من الأفضل تسميتها فطنةً acuteness، تغلغلاً penetration، نباهةً sagacity. إذا تكلمنا بصرامة سنقول أن *الحسّ السليم* أو رجاحة العقل يدلان حصرياً على الفهم في خدمة الإرادة. مع ذلك، الحدود بين هذه المفاهيم لا يمكن رسمها بدقّة أبداً، لأنها دائماً واحدة وبنفس الوظيفة لنفس الفهم الفاعل في كلّ حيوان عندما يدرك الموضوعات في المكان. التبصُّر الأعظم لملَكة الفهم، يستقصي بدقّة العلّة المجهولة من المعلول المُعطى في الظواهر الطبيعية، وهكذا يمدّ ملَكة العقل بالمادة لتَصوّر القواعد العامة كقوانين للطبيعة. أيضاً، يخترع آلاتٍ معقدة وبارعة عبر تطبيق الأسباب المعروفة للنتائج المطلوبة. أو، بتطبيقها على الدافعية motivation، فإنها تتحسب وتُبطِلُ العواقبَ السيئةَ المحتملة، أو تنظم بصورة ملائمة حتى البواعثَ والبشر سريعي التأثر بها، وتَنصبها في حركة الإرادة كما تُنصَب الآلات بالعتلات والعجلات، وتوجههم إلى غايتها. فَقرُ ملَكة الفهم يسمى في المعنى الملائم *غباء stupidity* وهو فقط *البلادة dullness في تطبيق قانون السببية*، أي عدم القدرة على الأكتناه المباشر لسلاسل العلّة والمعلول، الدافعِ والفعل motive and action. الشخص الغبي لا بصيرة له في العلاقة بين الظواهر الطبيعية، سواء عند ظهورها في انسجامها الخاص أو عند السيطرة عليها قصدياً، أي، عندما يتم إحداثها لأجل الآلات. لهذا السبب فهو يؤمن سلفاً بالسحر والمعجزات. الإنسان الغبي لا يلاحظ مثلاً أن أشخاصاً مختلفين، منفصلين عن بعضهم البعض ظاهرياً، يعملون معاً باتفاق في الواقع؛ لهذا فهو يُربَك ويحتار بسهولة، فهو لا يلاحظ مثلاً البواعث المخفية في النصيحة المقدمة أو الآراء المعبَّر عنها، وما شابه ذلك. إنه دائماً في افتقار إلى شيء واحد، وتحديداً حدّة الذهن، السرعة، السلاسة في تطبيق قانون السببية، بكلمات أخرى، قوة ملَكة الفهم. أعظم الأمثلة التي صادفتها عن الغباء، وبالتالي أكثرها دلالة، كان صبياً أبلهاً تماماً في حوالي الحادية عشر من العمر في ملجأ. كانت له بالتأكيد ملَكة العقل، لأنه كان يتحدث ويستوعب، لكن في الفهم كان أدنى

من حيوانات كثيرة. عندما اقتربتُ، لاحظ نظارات العينين التي كنت احملها حول رقبتي، والتي على زجاجها انعكست نوافذ الغرفة وأعالي الأشجار التي وراءها. في كلّ مرة كان مندهشاً ومسروراً بشكل عظيم بهذا، ولم يتعب أبداً من النظر بدهشة إليها. هذا لأنه لم يفهم مطلقاً سبب الانعكاس الواضح.

كما إن درجة فطنة الفهم تتنوع بشكل كبير بين الناس، فإنها تَتنوع بشكل أكبر بين الأجناس المختلفة من الحيوانات. في كلّ الأجناس، حتى تلك الأقرب للنبات، يوجد ما يكفي من الفهم للمرور من الأثر في الموضوع المباشر إلى الموضوع غير المباشر باعتباره سببا، وبالتالي إلى الإدراك، إلى إكتناه الموضوع. هذا وحده ما يجعلها حيوانات، لأنه يعطيها إمكانية الحركة الناجمة عن الدوافع وبالتالي البحث، أو في كلّ الأحول الإمساك بالغذاء. النباتات، من الجهة الأخرى، تملك فقط الحركة الناجمة عن المثيرات stimuli، وهي إما تنتظر التأثير المباشر لهذه المثيرات عليها، أو تجعله يغرب؛ لأنها لا تستطيع ملاحقة هذه المثيرات والإمساك بها. في حالة الحيوانات الأكثر براعة، نحن نَعجب من دهائها، كالكلب، الفيل، القرد، أو الثعلب، والتي وُصفتْ مهارتها من بفون Buffon بطريقة رائعة. عند هذه الحيوانات الأكثر دهاء نستطيع أن نحدّد بدقّة تامّة ما يستطيع الفهم فعله دون مساعدة العقل reason، بمعنى، دون مساعدة المعرفة المجرّدة في المفاهيم concepts. نحن لا نستطيع العثور على هذا في أنفسنا، لأنّ الفهم والعقل فينا دائماً يسندان بعضهما بعضاً بصورة متبادلة. لذا نجد أن تجليات الفهم في الحيوانات أعلى من توقعاتنا أحيانا، وأحياناً أخرى أدنى. من جانب، نندهش لدهاء الفيل الذي، بعد عبوره جُسوراً كثيرة في رحلته إلى أوربا، رفض مرة العبور فوق أحدها، رغم مشاهدته لبقية المجموعة من الناس والخيول تعبر عليه كالمعتاد، لأنّ الجسر بدا له خفيفاً جداً قياساً إلى وزنه. من جهة أخرى نحن نعجب لبشر الغاب، اذْ يدفئون أنفسهم بنار عثروا عليها، ولا يبقونها مشتعلة برفدها بالأخشاب؛ وهو برهان على أن هذا يتطلب تدبّراً يتعذر حدوثه بدون المفاهيم المجرّدة. من المؤكد تماماً أن

معرفة السبب من الأثر، كصورة كلّية للفهم، متوارثة قبْلياً عند الحيوانات، لأنها بالنسبة إليها كما هي الحال بالنسبة لنا الشرط الأولي لكل معرفة بالعالم الخارجي بواسطة الإدراك. إذا كنا لا نزال نرغب ببرهان خاص عن هذا، لنلاحظ، على سبيل المثال، كيف أنه حتى الكلب الصغير السنّ تماماً لا يخاطر بالقفز من المنضدة، مهما كانت رغبته بذلك، لأنه يتوقع تأثير وزن جسمه، ودون أن يعرف هذه الحالة المحدّدة عن طريق الخبرة. في حالة الحُكْم على الفهم عند الحيوانات، يجب الاحتراس من أن ننسب إليه تجلياً للغريزة، وهي خاصية مختلفة تماماً عن الفهم فضلاً عن اختلافها عن ملَكة العقل، رغم أنها تفعل غالباً بطريقة مشابهة جداً للفعالية المشتركة لهذين. مناقشة هذا، مع ذلك، لا تنتمي إلى هنا، بل ستجد مكانها في الكتاب الثاني، عندما نتفحّص انسجام أو ما يسمى غائية teleology الطبيعة. الفصل السابع والعشرون من المجلد التكميلي مخصص لها بوضوح.

فَقرُ *ملَكة الفهم* أسميناه *غباء stupidity*، القصورُ في تطبيق *ملَكة العقل faculty of reason* على ما هو فعلي سنتعرف عليه لاحقاً *كحماقة foolishness*، النقصُ في قوة ملَكة الحُكم *كبلاهة silliness*؛ وأخيراً، الافتقارُ *الكلي أو الجزئي للذاكرة كجنون madness*. بيْد أننا سندرس كلاً من هذه في مكانها الملائم. ما يُعرف بصواب بواسطة *العقل* هو *الحقيقة truth*، أي، حُكم مجرّد على أساس أو علّة كافية (المقالة عن مبدأ العلّة الكافية، فقرة ٢٩)؛ وما يُعرف بصواب بواسطة *الفهم* هو *الواقع reality*، أي المرور الصحيح من الأثر في الموضوع المباشر إلى السبب. الخطأ error يُقابَل بالحقيقة truth باعتباره خِداعا للعقل؛ الوهم illusion يُقابَل بالواقع reality باعتباره خداعا للفهم. المناقشة المفصلة لكل هذا يمكن ايجادها في الفصل الأول من مقالتي عن *الرؤية والألوان*. الوهمُ يحدث عندما يظهر نفسُ الأثر الواحد من سببين مختلفين تماماً، واحد منهما يفعل بتكرار كبير، والآخر بندرة كبيرة. الفهم، عندما يفتقر لمُعطيات تحديد السبب الفاعل في حالة معينة، ولأن نشاطه ليست تفكّريا reflective ولا استطراديا نظريا discursive، إنما مباشرا وفوريا، فإنّ

سبباً زائفاً كهذا يقف أمامه كموضوع مدرَك، وهو ليس سوى وهمٍ زائف. لقد بينتُ، في المقالة المشار إليها، كيف أن الإبصار المزدوج واللمس المزدوج يحدثان، عندما تُزاح أعضاء الحس عن وضعها المعتاد، وهكذا أعطيتُ برهاناً لا يُدحض بأن الإدراك يوجد فقط عبر الفهم ولأجله. أمثلة على هذا الخداع لملَكة الفهم، أو الوهم، هي العصا التي تبدو مكسورة عند غمسها في الماء، وصور المرايا المتكوّرة التي تظهر وكأن سطحاً محدباً خلفها، مع سطح مقعر أمامها. إلى هذه الفئة من الأمثلة ينتمي أيضاً توسع القمر، عندما يكون عند الأفق، مما هو عليه في نقطة السَّمْت(*). وهذا لا يتعلق بالبصريات، كما يثبت المايكروميتر، لأنّ العين تدرك القمرَ عند نقطة القمة بزاوية أكبر مما في الأفق. لكنه الفهم من يفترض سبب السطوع الأضعف للقمر ولكل النجوم عند الأفق كشيء ناجم عن بعد مسافتها، ويعاملها كما الأشياء الأرضية من منظور جوي. لذا فهو يَعتبرُ القمرَ في الأفق أوسع بكثير مما في نقطة القمة، وفي الوقت عينه يَعتبرُ قوسَ السماء أكثر امتداداً، ومن ثمّ أكثر تسطحاً في الأفق. الافتراض نفسه، المطبق خطأً من منظور جوي، يؤدي إلى أن نفترض الجبال العالية جداً، والتي نرى قممها فقط في الهواء الشفاف الخالص، باعتبارها اقربُ مما هي عليه بالفعل، قياساً إلى ارتفاعها. كلّ هذه الأوهام الخادعة تَمْثُلُ أمامنا في الإدراك المباشر الذي لا يمكن إزالته عبر حِجَاج العقل. حِجَاج كهذا يمنع مجرّد الخطأ، أي، الحُكم بلا أساس أو علّه كافية، عبر تكوين حُكم صائب مقابل؛ على سبيل المثال، المعرفة المجرّدة بأن سبب الضوء الأضعف للقمر والنجوم في الحالة المشار إليها توّاً ليس مسافتها الأبعد، وإنما الجو الأكثر غيميّةً عند الأفق. لكن الوهم يظل صامداً في كلّ الحالات المذكورة، رغم كلّ المعرفة المجرّدة؛ لأنّ الفهم مختلف تماماً وكلياً عن العقل، وهو ملَكة معرفية أُسبغتْ على الإنسان وحده، والفهم حقاً في ذاته غير عقلاني irrational، حتى عند الإنسان. تستطيع ملَكةُ العقل دائماً أن تَعرف know فحسب؛ أما الإدراك فيظل حراً من تأثيرها؛ وينتمي إلى ملَكة الفهم لا غير.

---

*) نقطة في السماء فوق الرأس تماماً. م

- ٧ -

باعتبار كلّ ما ناقشناه حتى الآن، علينا أيضاً ملاحظة ما يلي. نحن لم نبدأ لا من الموضوع ولا من الذات، إنما من *التصوّر* ***vorstellung***، الذي يتضمنهما معاً ويفترضهما مسبقاً؛ لأنّ التقسيم إلى موضوع وذات هو الصورة الأولى، الكلّية، والجوهرية للتصوّر. بالتالي درسنا هذه الصورة على هذا النحو؛ بعدها (ورغم اشارتنا هنا بشكل رئيس إلى المقالة التمهيدية)، درسنا الصور الأخرى التابعة لها، أي الزمان، المكان، والسببية. هذه الصور تنتمي فقط إلى *الموضوع*، لكن لجوهريتها للذات *بما هي ذات*، ولأن الموضوع أيضاً جوهري للذات *بما هي كذلك*، يمكن إيجادها بالتالي في الذات أيضاً، بعبارة أخرى، يمكن معرفتها قَبْلياً، وإلى هذا الحد يمكن اعتبارها حداً مشتركاً بينهما. لكنها جميعاً يمكن الإشارة إليها بمصطلح مشترك واحد، مبدأ العلّة الكافية، كما هو موضح بالتفصيل في المقالة التمهيدية.

هذه الطريقة تميز منهجنا في الدراسة كلياً وتماماً عن كلّ فلسفة تمتْ محاولتها حتى الآن. كلّ الأنساق systems السابقة انطلقت إما من الموضوع أو من الذات، وبالتالي بحثت عن تفسير أحدهما من الآخر، وهذا طبقاً لمبدأ العلّة الكافية. نحن، من الجهة الأخرى، نرفض وضع العلاقة بين الموضوع والذات تحت هيمنة هذا المبدأ، ونترك له الموضوع فحسب. قد يعتبر المرء فلسفة الهوية **philosophy of identity**، التي ظهرت وصارت معروفة عموماً في أيامنا، فلسفةً لا تتناقض مع ما يُقال هنا، ما دامت لا تجعل من نقطة إنطلاقها الحقيقية الأولى لا الموضوع ولا الذات، إنما شيئاً ثالثاً، وعلى وجه التحديد المطلق absolute، المعروف بواسطة

العقل-الحدْس، والذي لا هو موضوع ولا ذات، إنما هويتهما معاً. ولأني فقير المعرفة بكلّ عقل-حدْس، لن أغامر بالحديث عن الهوية الموقرة المذكورة هذه وعن المطلق. لكن لأني اتخذ موقفي ببساطة من بيانات أو إعلانات العقل-حدْسيين(*) reason-intuiters، المتاحة للجميع، حتى لأشخاص غير بارعين من أمثالنا، عليّ أن ألاحظ أن الفلسفة المذكورة هذه لا يمكن توقعها من تضاد الخطأين المذكورين أعلاه. فهي لا تتجنب هذين الخطأين المتعارضين، رغم هوية الموضوع والذات، التي لا يمكن التفكير فيها، بل مجرّد حدْسها عقليا، أو اختبارها من كوننا مُتضمَّنين فيها. على العكس، إنها تجمع في ذاتها الخطأين معاً، لأنها نفسها مقسومة إلى فرعين: الأول، المثالية الترِسنْدالية transcendental idealism، وهي مذهب فخته Fichte عن الأنا ego؛ ,ومن ثم، طبقاً لمبدأ العلّة الكافية، يمكن إستخلاص الموضوع من الذات، وثانياً، فلسفة الطبيعة philosophy of nature، التي تُظهِر، بالطريقة نفسها، الذاتَ باعتبارها ناشئة تدريجياً من الموضوع من خلال تطبيقها لمنهجٍ يسمى الإنشاء construction، وهو منهج القليل منه فقط واضح لي، رغم أن هذا القليل يكفي لإعرف أنه إجراء طبقاً لمبدأ العلّة الكافية بصور متباينة. أعلن رفضي للحكمة العميقة نفسها المتضمَّنة في ذلك الإنشاء، حيث أني بافتقاري التام للعقل-حدْس، فإنّ كلّ الشروح التي تفترضه مسبقاً يجب أن تكون بالنسبة لي ككتاب مغلق باختام سبعة. إلى هذه الدرجة هي الحال مع تلك المذاهب ذات الحكمة العميقة التي تبدو لي دائماً وكأني استمع إلى لا شيء سوى دجل شنيع وممل جداً.

الأنساقُ التي تبدأ من الموضوع تَعتبرُ دائماً كاملَ عالم الإدراك ونظامَه مشكلتها، مع هذا، فإنّ الموضوع الذي تتخذه كنقطة انطلاق ليس دائماً هذا العالم أو عنصره الأولي، أي المادة matter. على العكس، يمكن تقسيم الانساق هذه طبقاً للفئات الأربع للموضوعات الممكنة المبسوطة في المقدمة التمهيدية. هكذا يمكن أن يقال أن طاليس والأيونيين، ديموقريطس،

*) لا يخفى ما في هذه الصياغة من سخرية. م

أبيقور، جيوردانو برونو، والماديين الفرنسيين انطلقوا من أول هذه الفئات، أي من العالم الواقعي. سبينوزا (وبسببٍ من تخيله للمادة الجوهرية substance ببساطة كشيء مجرّد وموجود فقط في تعريفه) وقبله الإيليون، انطلقوا من الفئة الثانية، أي من صورة المفهوم المجرّد. الفيثاغوريون وفلسفة الآي تشنغ I Ching الصينية انطلقت من الفئة الثالثة، وتحديداً من الزمان، وبالتالي من الأرقام. أخيراً، السكولائيون scholastics بتعاليمهم عن الخَلق من لا شيء إلا من فعل إرادة وجودٍ شخصيّ خارج عن العالم المادي، انطلقوا من الفئة الرابعة، أي من فعل الإرادة، المحفَّز بالمعرفة.

المنهج الموضوعي قابلٌ للتطوير بتماسك أكبر وللذهاب لمدىً أبعد عندما يظهر بصيغة المادية materialism. المادية تعتبر المادة، ومعها كلّ الزمان والمكان، موجودة بصورة مطلقة، متجاوزة العلاقة مع الذات التي فيها وحدها يوجد كلّ هذا. أكثر من ذلك، تتمسك بقانون السببية باعتباره الخط المرشد الذي تسعى للتقدم على أساسه، معتبرة إياه صيغة لتنظيم أو ترتيب الأشياء موجودة بذاتها، أي حقيقة أبدية vertas aeterna، وبالتالي تتجاوز الفهم، الذي فيه ولاجله فحسب توجد السببية. إنها تحاول العثور على الحالة الأولى والأبسط للمادة، ثم تطوير كلّ الصور الأخرى عنها، صاعدة من مجرّد الميكانيكا إلى الكيمياء، إلى القطبية polarity، فالمملكتين النباتية والحيوانية. وبافتراض نجاح ذلك، تكون الحلقة الأخيرة في السلسلة هي الحساسية الحيوانية، أي المعرفة؛ التي تظهر بالتالي، كمجرّد تعديل في المادة، كحالة للمادة ناجمة عن السببية. الآن إذا كنا تتبعنا المادية إلى هذا المدى بأفكار واضحة، عندها، وبوصولنا إلى نقطتها الأعلى، سنمرّ بنوبة مفاجئة من ضحك آلهة الأولمب المتعذّر إيقافه. كما لو أننا نستيقظ من الحلم، وندرك مباشرة أن نتيجتها النهائية، المولَّدة عبر كلّ هذا العناء، أي المعرفة، كانت مفترضة سلفاً أصلاً كشرط لا غنى عنه منذ نقطة إنطلاقها الأولى، أي منذ مجرّد المادّة. من خلال هذا قد نتصور أننا فكرنا بالمادة، لكننا في الحقّ لم نفكر بشيء سوى الذات التي تتصوّر المادة، العين التي

تراها، واليد التي تشعر بها، والفهم الذي يعرفها. هكذا يكشف كلّ التملص الهائل من القضية *petito principil*(*) عن نفسه دون توقع، لأنّ الحلقة الأخيرة كشفتْ عن ذاتها فجأة باعتبارها النقطة الأولى الثابتة، وأن السلسلة ليست سوى دائرة، وأن الماديّ كان مثل بارون فون مونشهاوزنBaron von Münchhausen الذي، عندما سبح في الماء على ظهر حصان، أغرق الحصان بساقيه، وأغرق نفسه بضفيرته المقلوبة. بالتالي، يتكون الخُلْف absurdity الأساسي للمادية من واقعة أنها تبدأ من ما هو موضوعي؛ فهي تتناول الشيء الموضوعي باعتباره الأساس النهائي للتفسير، سواء أكان هذا الشيء المادة في التجريد باعتبارها فكرة، أو بعد دخولها في صورة وتحولها إلى مُعطى إمبيريقي، والذي هو ربما العناصر الكيميائية مع تركيباتها الأولية. إنها تتناول هذا الشيء الموضوعي باعتباره موجوداً بصورة مطلقة في ذاته، لتجعلَ الطبيعة العضوية وأخيراً الذات العارفة تنشأ منه، وهكذا تفسِّر هذه الذات كلّيا؛ بينما في الحقيقة، كلّ ما هو موضوعي مشروط سلفاً باعتباره كذلك وبطرق شتى بالذات العارفة وبصور معرفتها، ومفترِضاً سلفاً الصور هذه؛ وعَلَيْه فهو يختفي تماماً عند إقصاء الذات عن التفكير. المادية هي محاولة لتفسير ما هو مُعطى مباشرةً لنا مما هو مُعطى لنا بصورة غير مباشرة. كلّ ما هو موضوعي، ممتدّ، فاعل، ومن ثم كلّ ما هو مادي، يُعتبَر من المادية أساساً صلباً لتفسيراتها حتى أن الاختزال إلى هذا الشيء (خصوصاً إذا كان يؤدي في النهاية إلى طِعانٍ متبادل thrust and counter-thrust) لا يترك شيئاً ليُطلب بعد ذلك. كلّ هذا مُعطى بصورة غير مباشرة ومشروطة فخسب، وبالتالي حاضر نسبياً فقط، لأنه مرّ من خلال آلية وتركيب الدماغ، وبالتالي دَخَلَ صورَ الزمان، المكان، والسببية، التي بفضلها ظهر أولاً ممتداً في المكان وفاعلاً في الزمان. من شيء مُعطى بصورة غير مباشرة كهذه، تحاول المادية تفسير حتى ما هو مُعطى مباشرةً، التصوّر (الذي يوجد فيه كلّ هذا)، وأخيراً تفسير الإرادة نفسها، التي يتوجب بالأحرى الانطلاق منها

(*) "Begging of the question" م.ا.

فعلاً لتفسير كلّ تلك القوى الأولية الكاشفة عن نفسها على خط الأسباب المرشِد، أي طبقاً لقانون. في مقابل التأكيد على أن المعرفة تعديل في المادة يمكن أن يوضع دائماً، بنفس العدالة، التأكيد المقابل بأن كلّ المادة تعديل في المعرفة الذاتية، أي تصوّر الذات. أيضاً، في العمق، هدفُ ومثالُ كلّ العلم الطبيعي في المادية قائم في نتائجه. وأن نعي هنا استحالة ذلك بوضوح يؤكد حقيقة أخرى ستنجم عن دراستنا اللاحقة، وتحديداً، حقيقة أن كلّ العلم، بالحس الواقعي، الذي افهمه باعتباره المعرفة المنظمة تحت إرشاد مبدأ العلّة الكافية، لا يمكن أن يصل أبداً إلى هدف نهائي أو أن يعطي تفسيراً مُقنعاً تماماً. فهو لا يستهدف أبداً الطبيعة الأعمق للعالم؛ لا يستطيع أبداً الوصول إلى ما وراء التصوّر؛ على العكس، هو لا يخبرنا بشيء حقاً أكثر من العلاقة بين تصوّراتنا بعضها مع بعض.

كل علم ينطلق بثبات من مُعطَيين مبدأيين، الأول هو دائماً مبدأ العلّة الكافية في صورة أورغانون(*) organon؛ والآخر هو موضوع العلم الخاص كمشكلة، هكذا، على سبيل المثال، تتخذ الهندسةُ المكانَ كمشكلة، وأساسَ الوجود في المكان كأورغانون. ويتخذ علمُ الحساب الزمانَ كمشكلة، وأساسَ الوجود في الزمان كأورغانون. ويتخذ المنطقُ تركيب المفاهيم بما هي كذلك كمشكلة، وأسسَ المعرفة كأورغانون. أما التاريخ فيتخذ وقائع الماضي البشري إجمالاً كمشكلة، وقانون الدافعية كأورغانون. وهكذا تملك العلوم الطبيعية المادةَ كمشكلة، وقانونَ السببية كأورغانون. عَلَيْه، فإنّ نهايتها وهدفها على الخط المرشد للسببية هو إحالة كلّ الحالات الممكنة للمادة واحدة إلى أخرى وبالنهاية إلى حالة واحدة، وأيضاً اشتقاق هذه الحالات واحدة من الأخرى، وفي النهاية من حالة واحدة. بالتالي، في العلم الطبيعي هناك حالتان تقفان إزاء بعضهما كحدين متطرفين، حالة المادة باعتبارها الموضوع الأقلّ مباشرة للذات، وحالة المادة باعتبارها الموضوع الأكثر مباشرة. أي، المادة الأكثر موتاً وفجاجة، وهي العنصر الأولي، كأحد

---

*) مجموعة المبادئ الخاصة بالبحث العلمي أو الفلسفي حسب التعبير الأرسطي. م

الحدّين، والكيان العضوي البشري كحدّ مقابل. العلم الطبيعي ككيمياء يبحث في الأول؛ وكفسيولوجيا يبحث في الثاني. لكن حتى الآن لم يتم بلوغ الحدين المتطرفين، وفي ما بينهما فقط تم الحصول على شيء معين. في الواقع، الأفق بلا أمل تماماً. الكيميائيون، بافتراضهم أن التقسيم النوعي للمادة ليس عملية لانهائية، كما هو الحال مع التقسيم الكَمّي، يحاولون دائماً تقليص عدد عناصرهم، والتي لا يزال منها ما يقارب الستين؛ لكن حتى لو وصلوا فعلياً إلى اثنين فقط، سيظلون يرغبون في تقليص هذين الاثنين إلى واحد. لأنّ قانون التجانس يقود إلى افتراض حالة كيميائية أولى للمادة تنتمي إلى المادة باعتبارها مادة لا أكثر، وهي حالة تسبق كلّ الحالات الأخرى، غير الجوهرية للمادة بما هي كذلك، وإنما صورٌ عارضةٌ وكيفياتٌ فقط. من ناحية أخرى، يتعذّر تخيّل إمكان تقبل هذه الحالة لأي تغيّر كيميائي، ما لم تكن هناك حالة أخرى لتؤثر فيها. هكذا يظهر هنا في مملَكة الكيمياء المأزق ذاته الذي واجهه أبقراط في مملَكة الميكانيكا، عندما كان عليه أن يوضح كيفية انفصال الذرة الأولى عن الاتجاه الأصلي لحركتها. هذا التضادّ، المتنامي تماماً من ذاته والعصيّ على التجنب أو الحل، يمكن تقديمه بصورة ملائمة تماماً باعتباره *تناقض قوانين antinomy* الكيمياء. وكما يمكن إيجاد تناقض القوانين في أول الحدّين المتطرفين المبحوثين في العلم الطبيعي، سيكون هناك أيضاً في الحدّ الثاني نظير مطابق له. كذلك يوجد أمل قليل بالوصول إلى هذا الحد المتطرف الثاني في العلم الطبيعي، لأننا نرى بوضوح متزايد أن ما هو كيميائي لا يمكن العودة به أبداً إلى ما هو ميكانيكي، وما هو عضوي لا يمكن العودة به أبداً إلى ما هو كيميائي أو كهربائي. بيْد أنّ أولئك الذين يتخذون اليوم مرة أخرى هذا السبيل القديم المضلِّل سيرتدّون عاجلاً صامتين وخجلين، كما فعل كلّ من سبقوهم من قبل. هذا ما ستتم مناقشته بتفصيل أكبر في الكتاب الثاني. الصعوبات المذكورة هنا عَرَضاً، تواجه العلم الطبيعي داخل ميدانه الخاص. أما في مجال الفلسفة، فالفلسفة المادية؛ كما رأينا، تحمل الموت داخل قلبها حتى من لحظة ولادتها، لأنها

تتغاضى عن الذات وصور المعرفة المفترَضة سلفاً تماماً وبالقَدْرِ ذاتِه سواء مع المادة الأكثر فجاجة التي ترغب في الانطلاق منها، أو مع الكائن الحي الذي ترغب في الوصول إليه. لأن "لا موضوع بدون ذات" هو المبدأ الذي يجعل كلّ المادية مستحيلة إلى الأبد. الشموس والكواكب، إذا ما شوهدت بالعين ولا فهمَ ليعرفها ما كان يمكن التحدث عليها بكلمات، وتكون كلماتٌ كهذه بالنسبة للتصوّر مثل "حديدخشب" *sideroxylon*(*). من جانب أخر، قانون السببية، وكل دراسات وبحوث الطبيعة الناجمة عنه، يقودنا بالضرورة إلى الافتراض المؤكد بأن كلّ حالة أكثر تنظيماً للمادة مسبوقة زمنياً بحالة أخرى أكثر فجاجة. هكذا وُجدتْ الحيوانات قبل البشر، الأسماكُ قبل حيوانات الأرض، النباتاتُ قبل الأسماك، وما هو غير عضوي قبل ما هو عضوي؛ وبالتالي كان على الكتلة الأصلية المرور عبر سلسلة طويلة من التغيّرات قبل تمكّن العين الأولى من الانفتاح. ومع ذلك يظلّ وجود كامل هذا العالم معتمداً إلى الأبد على هذه العين الأولى التي انفتحت، حتى لو كانت عين حشرة. لأنّ عيناً كهذه تؤدي إلى المعرفة، التي لأجلها وفيها فقط يوجد كامل العالم، وبدونها لا يمكن حتى تخيله. العالم هو تماماً تصوّر vorstellung، ولكونه كذلك فإنّه يتطلب الذاتَ العارفةَ كدعامةٍ لوجوده. ذلك المسار الطويل للزمان نفسه، المليء بتغيّرات لا تحصى، والذي خرجت من خلاله المادة من صورة إلى صورة، حتى وصلت أخيراً إلى وجودِ أولِ حيوان عارف، هذا الزمان نفسه وبالكامل يمكن تصوره فقط في هوية الوعي. عالمنا هذا هو تعاقب تصوّرات هذا الوعي، صورة معرفته، وبمعزل عن ذلك سيفقد كلّ معنى، ولا يكون شيئاً أطلاقاً. هكذا نرى، من ناحية، إن وجود كامل العالم معتمد بالضرورة على أول كائن عارف، مهما كان هذا الكائن ناقصاً؛ ومن ناحية أخرى، يعتمد هذا الحيوان العارف الأول بالضرورة وكلياً على سلسلة طويلة من الأسباب والآثار التي سبقته، والتي يظهر هو نفسه فيها كرابط صغير. هذان المنظوران المتناقضان، اللذان وصلنا إلى

---

*) كلمة منحوتة بواسطة شوبنهَور من كلمتين إغريقيتين للتعبير عن تناقض أو خُلْف. م.ا.

كل منهما بضرورة متساوية، يمكن دون ريبٍ تسميتهما *تناقضاً في القوانين* *antinomy* في ملَكتنا المعرفية، ويمكن وضعهما كمقابلٍ لتناقض القوانين الموجود في الحدّ الاقصى الأول للعلم الطبيعي. من جهة أخرى، سيظهر لنا تناقض القوانين الرباعي عند كنْت كتلاعب لا أساس له، وذلك في نقد فلسفته الملحق بالعمل الحالي. غير أن التضاد الذي قدم نفسه لنا أخيراً وبالضرورة هنا يجد حلّه في واقعة، إنْ أردنا إستخدام لغة كَنْت، أن الزمان، المكان، والسببية لا ينتمون إلى الشيء-في-ذاته، بل إلى ظهوره أو ظاهرته فحسب، الذين هم صورتها. في لغتي، هذا يعني أن العالم الموضوعي، العالم كتصوّر، ليس الجانب الوحيد من العالم، بل مجرّد جانبه الخارجي إنْ جاز التعبير، وأن للعالم جانباً مختلفاً تماماً وهو وجوده الأعمق، نواته، الشيء-في-ذاته. هذا ما سنتفحّصه في الكتاب التالي، ونسميه "الإرادة" متعقبين أكثر تموضعاتها مباشرة. لكن العالم كتصوّر، الذي نتعامل معه وحده هنا، يبدأ بلا شكّ فقط مع انفتاح العين الأولى، وبدون وسيط المعرفة هذا يتعذّر وجوده، وعَلَيْه، فإنّه قبل ذلك لم يكن موجوداً. بدون تلك العين، أي، خارج المعرفة، لم يكن هناك "قَبْل"، لم يكن هناك زمان. لهذا السبب، ليس للزمان بداية، لكن كل بداية هي في الزمان. ولأن الزمان، بكل الأحوال، الصورة الأكثر كلّية لما هو قابل للمعرفة، والذي تُنسَبُ إليه كل الظواهر بالارتباط مع السببية، فإنّ الزمان مع لامحدوديته اللانهاية في كلا الاتجاهين حاضر أيضاً في المعرفة الأولى. الظاهرة التي تملأ هذا الحاضر الأول يجب تمييزها في الوقت نفسه باعتبارها مربوطة سببياً مع، ومعتمدة على، سلسلة الظواهر الممتدة بلانهاية في الماضي، وأن هذا الماضي نفسه مشروط بهذا الحاضر الأول تماماً كما أن هذا الحاضر، بالمقابل، مشروط به. بالتالي، فالماضي، الذي منه ظهر الحاضر الأول، هو مثله، معتمد أيضاً على الذات العارفة، التي من دونها لا يكون شيئاً. وينجم بالضرورة من ذلك، إن هذا الحاضر الأول لا يُظهر نفسَه كأولٍ، أي، كما لو كان بلا ماض أنجبه، أو أنه بداية الزمان؛ بل بالأحرى كعاقبة للماضي طبقاً لمبدأ الوجود في الزمان،

تماماً كما أن الظاهرة التي تملأ هذا الحاضر تظهر كنتيجة لحالات أخرى ملأتْ الماضي طبقاً لقانون السببية. كل من يحب التفسيرات الأسطورية قد يعتبر ولادة كرونوس Chronos، أصغر التايتنز Titans سناً، كوصف لهذا اللحظة المعبر عنها هنا، عندما يَظهرُ الزمانُ، رغم أنه بلا بداية. عندما يُخصي كرونوس أباه، وتنقطع النتاجات الفجّة للسماء والأرض، وتحتل الأرضَ أجناسٌ جديدة من الآلهة والبشر.

هذا التفسير الذي بلغناه بتتبع المادية، وهي أكثر الأنساق الفلسفية المنطلقة من الموضوع تماسكاً، يساعد في الوقت عينه على توضيح الاعتماد المتبادل والعَصيّ على الفصل بين الذات والموضوع، فضلاً عن تعارضهما الذي لا يمكن إزالته. وهذه المعرفة تقودنا إلى البحث عن الطبيعة الداخلية للعالم، الشيء-في-ذاته، ليس في أي من هذين العنصرين للتصوّر بعد الآن، بل بالأحرى في شيء مختلف تماماً عن التصوّر، شيء غير مثقل بهذا التناقص الأصيل، الجوهري، والذي لا حلّ له بالتالي.

في مقابل النسق system الذي ناقشناه، النسق المنطلق من الموضوع لجعل الذات ناجمةً عنه، يوجد النسق الذي يبدأ من الذات ويسعى لتوليد الموضوع من هناك. الأول كان شائعاً وعاماً في كل الفلسفة حتى الآن؛ الثاني، من جهة أخرى، يقدم لنا مثالاً وحيداً فقط، وهو مثال حديث جداً، وتحديداً الفلسفة الخيالية لفخته J. G. Fichte. على هذا النحو، بالتالي، يتوجب دراسة فخته، مهما كانت لتعاليمه قيمة وفحوى حقيقية ضئيلة. هذه التعاليم ككل، هي مجرّد دجل، لكنها قُدمتْ بجوّ من الجدّية الأكثر عمقاً، وبنبرة متحفظة وحماسة متوقدة، ودُوفعَ عنها بحجاجٍ بليغ ضد المعارضين الضعفاء، ولهذا تمكنت من الصعود، وأن تظهر وكأنها شيئاً ما. بيْد أن الجدّية الحقة، التي لا تخضع للتأثيرات الخارجية، والتي تُبقي هدفَها، أي الحقيقة، بثباتٍ تحت نظرها، كانتْ مفقودةً تماماً عند فخته، كما هو الحال مع كل الفلاسفة ممن كيفوا أنفسهم مع الظروف مثله. في حالته، بالطبع، لم يكن

ممكناً أن يكون الأمر على نحو آخر. الفيلسوف يصبح دائماً فيلسوفا جرّاء الحيرة التي يسعى للخلاص منها. هذه هي الدهشة الأفلاطونية(*). لكن ما يميز الفيلسوف غير الأصيل عن الأصيل إن هذه الحيرة تأتي للأخير من خلال النظر إلى العالم نفسه، بينما تأتي للأول ببساطة من كتاب، من نسقٍ فلسفي مطروح أمامه. هذه كانت أيضاً حالة فخته، لأنه أصبح فيلسوفاً من مجرّد الشيء-في-ذاته الكَنْتي، ولولا ذاك لعُني ربما بأشياء مختلفة تماماً وبنجاح أكبر، فقد امتلك موهبة بلاغية كبيرة. لو كان نَفَذَ بدرجة معينة إلى معنى نقد العقل المحض، وهو الكتاب الذي جعل منه فيلسوفاً، لكان فهم أن فكرة هذا الكتاب المبدئية هي جوهرياً كما يلي: مبدأ العلّة الكافية ليس، كما أكد كل الفلاسفة السكولائيون، حقيقة أبدية *veritas aeterna*، بمعنى، أنه لا يملك مفعولاً غير مشروط قَبْل، خارج، وفوق العالم، إنما هو نسبي ومشروط فقط، فاعل فقط في الظاهرة. فهو قد يظهر كعلاقة ضرورية بين الزمان والمكان، أو كقانون للسببية، أو كقانون لأسس المعرفة. من هنا، فالطبيعة الداخلية للعالم، أي الشيء-في-ذاته، لا يمكن العثور عليها مطلقاً على الخط المرشد لهذا المبدأ، وكل ما يقود إليه هو دائماً نسبي وغير مستقل، دائماً مجرّد ظاهرة، وليس شيئاً-في-ذاته. كما أن هذا المبدأ لا يتعلق بالذات subject، لكنه فقط صورة الموضوعات، التي هي لهذا السبب ليست أشياء-في-ذواتها. مع الموضوع توجد الذات مباشرة، ومع الذات الموضوع؛ ولا يمكن إضافة الموضوع إلى الذات أو الذات إلى الموضوع، كما لو أن أياً منهما يمكن أن يكون أثراً للآخر وبسببه. لكن فخته لم يتناول أي شيء من هذا. الشيء الوحيد الذي أثار اهتمامه في القضية هو *الانطلاق من الذات*، هذا الانطلاق الذي اختار كَنْت لتبيان زيفه الانطلاق من الموضوع كبديل، والذي أصبح على هذا النحو الشيءَ-في-ذاته. اتخذ فخته، على أية حال، هذا الانطلاق من الذات شيئاً رئيساً، ومثل كل المقلِّدين، تخيل أنه لو استطاع دحض كَنْت في هذه النقطة، لاستطاع أن يَبزَّه. وعلى هذا النحو كرّر

---

*) «الدهشة- انفعال فلسفي جداً» (Theaetetus, 155D) م.ا.

الأخطاء التي ارتكبتها الدُغمائية السابقة بالاتجاه المعاكس، والتي كانت لهذا السبب في إطار النقد الكَنْتي. هكذا، في الجوهر، لم يتغيّر شيء، والخطأ الأصلي القديم عينه، أي افتراض العلاقة السببية بين الموضوع والذات، ظل كما في السابق. وعاد مبدأ العلّة الكافية كحاله قبلا ليكون ساري المفعول بصورة غير مشروطة، وأُزيحَ الشيء-في-ذاته الآن إلى الذات بدل الموضوع كما كان الحال سابقاً. النسبية التامة لكل من الذات والموضوع، التي تبين أن الشيء-في-ذاته، أو الطبيعة الداخلية للعالم، لا يمكن البحث عنها فيهما، بل خارجهما، وكل شيء آخر يوجد نسبياً فقط، ظلتْ مجهولةً. وتماماً كما لو أن كَنْت لم يوجد أبداً، ظل مبدأ العلّة الكافية بالنسبة لفخته تماماً كما كان للسكولائيين، *حقيقة أبدية*. وكما تسيّد القَدَرُ الأبدي باطلاقٍ على آلهة القدماء، هكذا تسيدت *الحقائق الأبدية*، الميتافيزيقية، الرياضية، والميتامنطقية metalogical، وأحيانا حتى مفعول القانون الأخلاقي، على إله السكولائيين. هذه الحقائق الأبدية وحدها لا تعتمد على شيء، إنما من خلال ضرورتها يوجد كل من الله والعالم. هكذا هو الحال مع فخته، حيث أصبح الأنا ego، بفضل مبدأ العلّة الكافية المعتبَر حقيقة *أبدية*، أساساً للعالم أو لكل ما هو لا-أنا non-ego، للموضوع، الذي هو مجرّد نتيجة لهذا الأنا، وناجم عنها. ولهذا لم يبذل فخته جهدا ليتفحص أكثر، أو يدقق مبدأ العلّة الكافية. إذا كان عليّ أن أبين صورة ذلك المبدأ، التي في ضوئها جعل فخته اللا-أنا ينتج عن الأنا كما تتولّدُ الشبكة من العنكبوت، فإنّي أجد أنها صورة مبدأ العلّة الكافية للوجود في المكان. لأنه فقط بمرجعية هذه الصورة يمكن لتلك الاستنباطات الملتوية عن الطريقة التي يُولّدُ ويَنسُجُ الأنا فيها اللا-أنا من ذاته، وهي الاستنتاجات المكوّنة لمادة أكثر الكتب خلواً من المعنى وبالتالي أكثرها إضجاراً، أن تبحث عن نوع من المعنى. فلسفة فخته هذه، التي لا تستحق حتى الذكر، لها أهمية لنا فقط باعتبارها النقيض الحقيقي للمادية الأصلية القديمة، نقيض متأخر الظهور. المادية كانت النسق الأكثر تماسكا من بين الانساق المنطلقة من الموضوع، كما أن

نسق فخته كان الأكثر تماسكاً كإنطلاق من الذات. المادية غفلتْ عن واقعة أنها وَضعتْ مباشرة، مع الموضوع الأبسط، الذاتَ أيضاً؛ كذلك غفل فخته عن واقعة أنه مع الذات (وليُسمّها بما يشاء) وضع الموضوع، إذْ لا يمكن التفكير بالذات بدون موضوع. كما غفل أيضاً عن واقعة أن كل استنباط، وفي الحقّ كل شرح، يستند *قبْلياً* على ضرورة، وأن كل ضرورة تتأسس ببساطة وفقط على مبدأ العلّة الكافية، لأن كونها ضرورة أو نشوئها من أساس أو علّة معينة هما مصطلحان لشيء واحد(*). لكن مبدأ العلّة الكافية ليس سوى الصيغة الكلّية للموضوع بما هو كذلك؛ وعَلَيْه فهو يفترضُ الموضوعَ مسبقاً، ولن يكون ساري المفعول قبل الموضوع وخارجه؛ فهو يستطيع أولاً أن يولّد الموضوع، وأن يؤدي به إلى الظهور طبقاً لقوته التشريعية legislative. من هذا، وعلى وجه العموم، فإنّ للإنطلاق من الموضوع النقص المشترك عينه مع الانطلاق من الذات كما تم التوضيح، وتحديداً لكونهما يفترضان مقدماً ما يبحثان عن استنباطه، أي، التلازم الضروري القائم في نقطة إنطلاقهما.

أما منهجنا فمختلف كلياً عن الطريقتين المتقابلتين لسوء الفهم هذا، لأننا لا ننطلق من الذات ولا من الموضوع، بل من *التصوّر vorstellung*، باعتباره الواقعة الأولى للوعي. التقسيم الأول، الجوهري والأساسي، الناجم عن هذا هو التقسيم إلى ذات وموضوع؛ كما أن صورة الموضوع هي مبدأ العلّة الكافية في جوانبه المختلفة. كل من هذه الصور تتسيد فئتها الخاصة من التصوّرات إلى الدرجة التي فيها، كما بينّا سابقاً، تتم معرفة طبيعة كامل الفئة عبر معرفة هذا الجانب أو الصورة، لأنّ التصوّر ليس سوى هذا الجانب أو الصورة نفسيهما. هكذا ليس الزمان سوى أساس الوجود في الزمان، أي، التعاقب succession؛ وليس المكان سوى مبدأ الوجود في المكان، أي، الوضع position؛ ;كما أن المادة ليست سوى السببية؛ والمفهوم concept (كما سيتضح فوراً) ليس سوى الإحالة reference إلى أسس المعرفة. هذه النسبية التامة والكلّية للعالم باعتباره تصوّراً طبقاً

---

*) عن هذا انظر *الجذر الرباعي لمبدأ العلّة الكافية*، الطبعة الثانية، فقرة ٤٩.

لأعم صوره (الموضوع والذات) إضافة إلى الصورة التابعة لهما وهي مبدأ العلّة الكافية تقترح علينا، كما ذكرنا، البحثَ عن الطبيعة الداخلية للعالم في مجال مختلف جداً فيه و*مختلف تماماً عن التصوّر*. الكتاب التالي سيوضح هذا في واقعة مؤكدة تماماً أيضاً لكل كائن حي.

مع ذلك، يتوجب أولاً تفحص فئة التصوّرات المنتمية للإنسان وحده. ومادة هذه الفئة هي المفهوم concept، وملازمُها الذاتي هو العقل reason، كما أن المُلازمَ الذاتي لكل التصوّرات كان الفهم والحساسية، الممكن نسبتهما أيضاً إلى كل حيوان(*).

*) إلى هذه الفقرات السبع الأولى تعود الفصول الاربعة الأولى من الكتاب الأول للملاحق.

- ٨ -

هكذا كما ننتقل من الضوء المباشر للشمس إلى الضوء المستعار المنعكس للقمر، نَعبر من التصوّرات المباشرة للإدراك perception، القائمة بذاتها وفي تسويغها الخاص، إلى التفكّر reflection، إلى المفاهيم المجرّدة المستطردة نظرياً discursive للعقل reason، والحاصلة على كامل محتواها فقط من المعرفة الإدراكية وبالارتباط بها. ما دمنا مستمرين فقط بالإدراك، فكل شيء واضح، مُحكَم، ومؤكَّد. لأنه ليس ثمة أسئلة أو شكوك أو أخطاء؛ لا نرغب أن نمضي أبعد، ولا نستطيع أن نمضي أبعد؛ بل نستند براحة إلى الإدراك، والقناعة باللحظة الحاضرة. الإدراك مُكتفٍ بذاته؛ وعَلَيْه فما ينشأ بصورة محضة منه يظل صادقاً بالنسبة له، مثل عمل الفن الأصيل، الذي لا يمكن ابداً أن يكون خاطئاً، ولا يمكن دحضه بمرور الزمان، لأنه لا يعطينا رأياً، وإنما الشيءَ ذاتَه. بينما مع المعرفة المجرّدة، مع ملَكة العقل، يظهر الشك والخطأ في ما هو نظريّ، والهمُّ والأسى في ما هو عملي. في التصوّر الإدراكي قد يدمّر الوهمُ في لحظات معينة الواقعَ، لكن في التصوّر المجرّد يمكن للخطأ أن يتسيد لآلاف الأعوام، فارضاً نيره الحديدي على أمم كاملة، خانقاً أكثر البواعث نبلاً للنوع الإنساني؛ ومن خلال عبيده ومحتاليه يتمكن حتى من تقييد الإنسان الذي لا يستطيع خداعه. إنه العدو الذي خاضت ضده الأذهان الأكثر حكمة في كل الأزمان صراعاً غير متكافئ، وما كسبتْهُ منه هذه الأذهان فقط صار مُلْكا للجنس البشري. لهذا، من المستحسن توجيه الانتباه مباشرة لذلك، لأننا الآن نخطو على الأرض التي تنتصب فوقها مملكته. ورغم أنه قيل كثيراً بأن علينا تعقّب الحقيقة، حتى

عندما لا تبدو ثمة فائدة منها، ففائدتها قد تكون غير مباشرة وتظهر حيث لا تكون متوقعة، أجد نفسي ملزَماً بأن أضيف أننا ينبغي أن نكون تواقين أيضاً لاكتشاف كل خطأ واستئصاله، حتى عندما لا يُرى ضررٌ منه، لأنّ هذا الضرر قد يكون غير مباشر تماماً، ويظهر يوماً ما عندما لا يكون متوقعاً؛ فكلّ خطأ يحمل سمّاً في داخله. إذا كان الذهن، إذا كانت المعرفة، هي ما يجعل الإنسان سيدَ الأرض، حينها لا خطأ يمكن أن يكون بلا أذىً، ولكن قد يكون أقلّ تحصناً وقداسة. ولتعزية من كرّسوا قوّتهم وحياتهم بكل الطرق للصراع النبيل والصعب ضد الخطأ، لا أملك أن امنع نفسي من أن أضيف بأن الخطأ، ما ظلتِ الحقيقةُ غائبةً، سيتمكن من لعب لعبته، كما تفعل البوم والخفافيش في الليل. لكننا نستطيع التوقعَ بأن البوم والخفافيش قد تعيد الشمس إلى مشرقها مرة أخرى اسهل من توقعنا بأن حقيقةً ما عُرفتْ وعُبِّرَ عنها بوضوح وبالتفصيل يمكن أن تزاح ثانيةً، ويتاح للخطأ القديم احتلالَ مكانه الشاسع المريح مرة أخرى. هذه هي قوة الحقيقة، التي يكون الحصول عليها صعباً ومجهداً؛ لكن متى ما نال الصراعُ لأجلها النصرَ مرة، فلا يمكن انتزاعه ثانية.

إلى جانب التصوّرات التي تفحّصناها حتى الآن، وتحديداً تلك التصوّرات الممكن طبقاً لتركيبها إحالتها إلى الزمان، المكان، والمادة، إذا نظرنا إليها بمرجعية الموضوع، أو إحالتها إلى الحساسية والفهم المحضين (أي المعرفة بالسببية) إذا نظرنا إليها بمرجعية الذات، إلى جانب هذه التصوّرات هناك ملَكة معرفية أخرى ظهرت في الإنسان وحده من بين سائر مخلوقات الأرض؛ نوع جديد من الوعي تماماً، والمسمّى بدقّة ملائمة ومعبرة جداً *التفكّر reflection*(*)، لأنه في الوقع ظُهور منعكس، شيء مشتق من معرفة الإدراك، ومع ذلك له طبيعة مختلفة تماماً. إنه ليس معروفاً من صور الإدراك، وفي مجاله يكون لمبدأ العلّة الكافية، المتسيّد على كل موضوع، صورة مختلفة تماماً. إنه فقط هذا الوعي الجديد بقدرته الأعلى،

(*) كلمة reflection تقابل في الألمانية كلمة reflexion، وهي تعني في عدة لغات اوربية التأمل أو التفكّر، كما تعني أيضاً الانعكاس. وهذا ما يجعل شوبنهَور يرى أن هذه الكلمة ملائمة تماماً. م

هذا الانعكاس المجرّد لكل ما هو حدْسي في التصور اللاادراكي للعقل، ما يمنح الإنسان خاصية التفكّر المميزة لوعيه تماماً عن وعي الحيوانات، والتي بسببها يصير كاملُ سلوكه على الأرض مختلفاً جداً عن سلوك إخوانه اللاعقليين. فهو يتجاوزهم كثيراً بالقوة وبالمعاناة. هم يعيشون في الحاضر فقط؛ بينما يعيش هو في الوقت عينه في المستقبل والماضي. هم يشبعون حاجات اللحظة؛ بينما يتحسب هو بأكثر الاستعدادات حذاقةً لمستقبله، حتى لتلك الأزمان التي لن يعيشها. هم منذورون تماماً لإنطباع اللحظة، لتأثير حافز الإدراك؛ بينما هو محدَّد بالمفاهيم المجرّدة المستقلة عن اللحظة الحاضرة. لذلك نراه ينجز خططاً هامة، أو أفعالاً طبقاً لقواعد، دون اعتبار لما يحيطه، أو للإنطباعات العارضة للحظة. هكذا، على سبيل المثال، يمكنه اتّخاذ إجراءات هادئة لموته الخاص، متظاهراً باللاكتراث للغز لحظة الموت، وأن يأخذ سرّه معه إلى القبر. وفي النهاية، يمكنه الاختيار فعلياً بين البواعث المتنوعة، لأنه فقط في التجريد يمكن لبواعث كهذه، الحاضرة بتزامنٍ في الوعي، أن تعرض المعرفةَ عن نفسها بحيث يمكن لأحدها إقصاء الآخر، وهكذا تقيس قوتها ضد بعضها البعض إزاء الإرادة. عليه، فالباعث الذي يسود، بحيث يحسم القضية، هو القرار المتروّي للإرادة، الذي يجعل طبيعةَ الإرادة معروفة باعتباره علامة مؤكدة عليها. الحيوان، على النقيض من ذلك، محكوم بالإنطباع الحاضر؛ الخوف وحده من قَسْر الحاضر يمكنه تقييد رغباته، حتى يصبح هذا الخوف عادة أخيراً، ويحكمه على هذا النحو؛ أي بالتدريب. الحيوان يشعر ويدرك ، الإنسان، بالإضافة إلى ذلك، يفكر *thinks* ويعرف *knows*؛ وكلاهما يريدان. الحيوان يتواصل مع مشاعره وأمزجته عبر الإيماءة والصوت؛ الإنسان يوصل فكرته إلى إنسان آخر، أو يخفيها عنه، بواسطة اللغة. الكلام هو النتاج الأول والأداة الضرورية لملَكة العقل عنده. لهذا يُعبَّر في اللغة اليونانية والايطالية عن الكلام والعقل بالكلمة نفسها. الكلمة الألمانية *Vernunft* أي العقل، مأخوذة من *Vernehmen* ، والتي لا ترادف السمع، بل تدل على وعي الأفكار المرتبطة بكلمات. فقط بمساعدة اللغة

يمكن للعقل تحقيق انجازاته الهامة، وتحديداً، الفعل المتناسق والدائم لإفراد عديدين، التعاون المخطَّط لآلاف عديدة من البشر، الحضارة، الدولة؛ وبالتالي العلم، حفظ الخبرة السابقة، تلخيص ما هو مشترك في مفهوم واحد، التواصل مع الحقيقة، انتشار الخطأ، الأفكار والمقاصد، الدُغْمائيات، والخرافات. الحيوان يتعلم الموت فقط عندما يموت، أما الإنسان فيتحسب لكل ساعة مع الاقتراب من موته؛ وبمرور الزمان يجعل هذه الحياةَ شأناً عابراً، حتى للإنسان الذي لم يتعرّف مسبقاً على طبيعة العدم الدائم في كل الحياة نفسها. على هذا الأساس، أولاً، يملك الإنسان الفلسفات والأديان، رغم أنه من المشكوك فيه ما إذا كان ما يرتقي بالانسان عن سواه في سلوكه، أي الاستقامة الطوعية ونبل المشاعر، كانا يوماً ثمرتهما. من جانب آخر، نجد على هذا الطريق، وكأشياء محدَّدة تنتمي إلى البشر وحدهم وكنتاجات للعقل، الأفكارَ الأكثر غرابة وشذوذاً للفلاسفة من المدارس المختلفة، والعادات الأكثر استثنائية، وأحياناً حتى الأكثر قسوة، للكهنة من الأديان المختلفة.

من المتفق عليه في كل الأزمان ولكل الأمم أن هذه التجليات، المتشعبة والشاملة جداً، تنبع من مبدأ مشترك، من تلك القوة الخاصة التي يملكها الذهن وحده كمميز له عن الحيوانات، والتي سُمّيتْ *العقل*، بصيغ مختلفة. كل البشر يستطيعون أيضاً أن يميزوا جيداً تجليات هذه الملَكة، أي ما هو عقلاني وما هو ليس كذلك، وأين يظهر العقل في تناقض مع مَلَكات وخاصّيات الإنسان الأخرى، وأخيراً، ما لا يمكن توقعه من أمهر الحيوانات، بسبب افتقاره إلى هذه الملَكة. الفلاسفة من كل الأزمان تحدثوا عموماً بصوت واحد عن هذه المعرفة الكلّية للعقل، بل وأكدوا على بعض تجلياتها الهامة، مثل السيطرة على العواطف والإنفعالات، والقدرة على تكوين الاستنتاجات، وعرض المبادئ العامة، حتى تلك المبادئ التي هي دون ريب سابقة على كل نوع من الخبرة، وهكذا. مع ذلك، كل تفسيراتهم للطبيعة الحقيقية للعقل تفسيرات مترددة، مبهمة، غير محدّدة بدقّة، ملتبسة، بلا وحدة أو نقطة مركزية، تؤكد على جانب أو آخر من تجليات العقل،

وبالتالي غالباً ما تكون على خلاف مع نفسها. بالاضافة إلى ذلك، الكثير منهم يبدأون من التناقض بين العقل reason والوحي revelation، وهو تناقض غريب على الفلسفة، ويؤدي فقط إلى مزيد من الحيرة. من الدلالة بمكان انْ لا فيلسوف أحال بصرامة كل هذه التعابير المتشعبة عن العقل إلى وظيفة بسيطة واحدة يمكن تمييزها فيها جميعاً، ويمكن شرحها جميعاً على أساسها، والتي تشكل على هذا الأساس الطبيعة الباطنية الحقة للعقل. صحيح أن لوك Locke المرموق في *مقالة عن الفهم البشري* (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الفقرتان ١٠ و١١)، يصرح بصواب تامّ أن المفاهيم المجرّدة، الكلية، هي الصفة المميزة للإنسان على الحيوان، وأن ليبنتز Leibniz وباتفاق تام يكرّر هذا في عمله *مقالات جديدة في الفهم البشري Nouveaux essais sur l'entendement humain* (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الفقرتان ١٠ و١١). لكن عندما يصل لوك إلى التفسير الحقيقي للعقل (الكتاب الرابع، الفصل السابع والعشرين، الفقرتان ٢ و ٣) يفقد الرؤية تماماً لتلك الصفة المميزة الرئيسة، ويسقط أيضاً في حسابات مترددة، غير محدّدة، ناقصة، عن تجلياتها المشتقة تدريجياً. وفي الفقرة المطابقة من عمله، يتصرف ليبنتز أيضاً بالطريقة عينها تماماً، أنما فقط بمزيد من الحيرة والإبهام. في الملحق ناقشت بالتفصيل كيف شوش كَنْت وزيّف فكرة طبيعة العقل. لكن من يتجشم عناء البحث في هذا المجال في كمّ الكتابات الفلسفية التي ظهرت منذ كَنْت، سيلاحظ أنه، كما أن أخطاء الأمراء يكفَّر عنها بواسطة أمم كاملة، فإنّ أخطاء العقول العظيمة تمدّ تأثيرها الضارّ على أجيال كاملة، وحتى قرون، متنامية ومتكاثرة، وأخيرة متحللة إلى بشاعات. كل هذا يمكن استنباطه من حقيقة، كما يقول بركلي، أن "أناس قليلون يفكرون؛ لكن الجميع لهم آراء".(*)

للفهم وظيفة واحدة فحسب، وهي على وجه التحديد معرفة العلاقة بين العلّة والمعلول. إدراك العالم الفعلي. والفطنة، والحسّ السليم، والموهبة

---

*) (ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس، المحاورة الثانية) م.ا.

المبتكرة، مهما تشعّبتْ تطبيقاتها، فإنها بوضوح ليست سوى تجليات لهذه الوظيفة الوحيدة. للعقل أيضاً وظيفة واحدة، وهي تكوين المفاهيم، ومن هذه الوظيفة الواحدة يمكن أن تُفسَّر بسهولة وتلقائية كل الظواهر، المذكورة أنفا، المميزة لحياة الإنسان عن الحيوان. كل ما سُمّي عقلانياً أو لاعقلانيّ في كل مكان ودائماً يشير إلى تطبيق أو عدم تطبيق هذه الوظيفة(*).

---

*) مع هذه الفقرة يمكن مقارنة الفقرتين ٢٦ و٢٧ من الطبعة الثانية من مقالتي عن *مبدأ العلّة الكافية*.

- ٩ -

المفاهيم concepts فئة خاصة، موجودة فقط في ذهن الإنسان، وتختلف تماماً عن تصوّرات الإدراك التي تفحّصناها حتى الآن. لذلك لن نستطيع ابداً الحصول على معرفة جلية بطبيعتها من المعرفة الإدراكية، إنما فقط من المعرفة المجرّدة والتأملية speculative. لهذا من اللامعنى المطالبة بتوضيحها في الخبرة experience، التي نفهمها باعتبارها العالم الخارجي الواقعي الذي هو ببساطة تصوّر الإدراك، أو المطالبة بإحضارها أمام العين أو الخيال مثل موضوعات الإدراك perception. المفاهيم يمكن فقط أن تُتَصوّر، لا أن تُدرَك، ووحدها النتائج التي يكونها الإنسان من خلالها تَكُون موضوعاتٍ ملائمة للخبرة. نتائج كهذه هي اللغة، الفعل المخطَّط والحاذق للعلم، وما ينجم عن كل ذلك. كموضوع للخبرة الخارجية، جليٌّ أن الكلام ليس سوى علامات اتصال تلّغرافي اعتباطية كاملة جداً وبأعظم سرعة وأدق التباينات في ظلال المعاني. لكن ما الذي تعنيه هذه العلامات؟ كيف يتم تفسيرها؟ عندما يتحدث شخص آخر، هل نترجم فوراً كلامه إلى صور للخيال تومض مباشرة فينا، تُنظَّم، تُربَط، تُصاغ، وتُلوَّن طبقاً للكلمات المتدفقة باستمرار، وطبقاً لتصاريفها النحوية؟ أيُّ جَلَبةٍ ستكون في رؤوسنا عندما نصغي إلى كلام أو نقرأ كتاباً! هذا ليس ما يحدث على الإطلاق. معنى الكلام يُمسك به فوراً، ويُكتنَه apprehended بدقّة ووضوح، دون أن تُخلط معه، كقاعدة، أية تصورات أو خيالات. فكلام العقل للعقل يظلّ ضمن نطاقه، وما يتم توصيله واستقباله مفاهيمٌ مجرّدةٌ، وليس تصوّرات إدراكية، مفاهيم مُصاغة مرة واحدة ونهائياً وقليلة نسبياً في عددها، لكنها مع ذلك

تشتمل، تتضمن، وتمثّل كل الموضوعات التي لا تحصى في العالم الفعلي. من هذا وحده يمكن تفسير واقع عجز الحيوان التامّ عن الكلام أو الاستيعاب، رغم اشتراكه معنا في أعضاء الكلام، وأيضاً في تصوّرات الإدراك. وفقط لأنّ الكلمات تعبر عن هذه الفئة الخاصة تماماً من التصوّرات، والتي مُلازمها الذاتي هو العقل، فإنّها تكون بلا معنى للحيوانات. هكذا هي اللغة، كأي ظاهرة أخرى ننسبها إلى العقل، وككل ما يميز الإنسان عن الحيوان، يتوجب تفسيرها بواسطة هذا الشيء البسيط باعتباره مصدرها، أي، المفاهيم، التصوّرات المجرّدة وليست الإدراكية، الكُلّية في الزمان والمكان وليست الفردية. في الحالات الفردية فحسب نَعبرُ من المفاهيم إلى الإدراك، أو إلى الأخيلة باعتبارها ممثّلات للمفاهيم في الإدراك، والتي لا تكافؤها بالمرة. هذا ما تمت مناقشته على نحو خاص في مقالة عن مبدأ *العلّة الكافية* (فقرة ٢٨)، وعَلَيْه لن اكرّره هنا. ما قيل هناك يمكن مقارنته بما يقوله هيوم في مقالته الثانية عشر من *مقالات فلسفية* (ص٢٤٤) وما يقوله هيردر في كتابه *Metacritic* - والذي هو باستثناء ذلك كتاب سيء *(الجزء الأول، ص٢٧٤)* - الفكرة الأفلاطونية التي تصير ممكنة من خلال اتحاد الخيال مع العقل هي الموضوع الرئيسي للكتاب الثالث من العمل الحالي.

رغم أن المفاهيم مختلفة أصلياً عن تصوّرات الإدراك، فإنها توجد في علاقة ضرورية معها، وبدون هذه العلاقة لما كانت شيئاً. وعَلَيْه تكوّن هذه العلاقة كاملَ طبيعتها ووجودها. التفكُّر reflection هو بالضرورة نسخة أو تكرار لعالم الإدراك الحاضر أصلاً، رغم أنه نسخة من نوع خاص تماماً وبمادة مختلفة تماماً. المفاهيم، بالتالي، يمكن تسميتها بدقّة تامّة تصوّرات التصوّرات. هنا أيضاً لمبدأ العلّة الكافية صورة خاصة. الصورة التي في ظلها يحكم هذا المبدأ فئةً من التصوّرات هي أيضاً دائماً تُكوّنُ وتَستنفدُ كامل طبيعة هذه الفئة، ما دامت تصوّراً، بالتالي، كما رأينا، الزمان دائماً هو التعاقبُ succession ولا شيء آخر، المكان هو الوضع position ولا شيء آخر، المادة هي السببية causality ولا شيء آخر. بالطريقة ذاتها،

كاملُ طبيعة المفاهيم، أو طبيعة فئة التصوّرات المجرّدة، تتكون بالتالي فقط في العلاقة المعبَّر عنها في هذه الفئة بواسطة مبدأ العلّة الكافية. وكما أن علاقة كهذه هي العلاقة بأساس المعرفة لا غير، فإنّ التصوّر المجرّد ينال كاملَ طبيعته ببساطة من علاقته مع تصوّر آخر يكون أساس معرفته ليس الاّ. وأساس أو مبدأ المعرفة هذا يمكن أيضاً أن يكون مفهوماً concept أو تصوّراً مجرّداً، والذي يملك بدوره أساساً مجرّدا آخر للمعرفة. مع ذلك، هذا لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، وسلسلة أسس المعرفة يجب أن تنتهي أخيراً بمفهوم له أساس في معرفة الإدراك perception. لأنّ كامل عالم التفكُّر reflection يستند إلى عالم الإدراك باعتباره أساس معرفته. بالتالي فإنّ فئة التصوّرات المجرّدة تتمايز عن الفئات الأخرى، بكون مبدأ العلّة الكافية يتطلب دائماً في الفئات الأخرى علاقة مع تصوّر آخر من الفئة *نفسها*، لكنه في حالة التصوّرات المجرّدة يتطلب في النهاية علاقة مع تصوّر من فئة *أخرى*.

تلك المفاهيم التي ذكرناها تواً، والمرتبطة بالمعرفة الإدراكية بصورة غير مباشرة، بل عبر وسيط أو واحد أو أكثر من المفاهيم الأخرى فحسب، تمت تسميتها المجرّدات *abstracta*، ومن جانب آخر تمت تسمية المفاهيم المرتبطة مباشرة بعالم الإدراك بالملموسات *concreta*. وهذا الأسم الأخير، يناسب المفهوم الذي يشير إليه فقط مجازيا، فحتى هذه الفئة من المفاهيم هي من المجرّدات أيضاً، وليست بأي حال من الأحوال تصوّرات للإدراك. هذه التسميات نشأت فقط من الوعي الغامض بالإختلاف الذي تشير إليه؛ مع ذلك يمكن ابقاؤها، مع التوضيح المُعطى لها هنا. أمثلة على النوع الأول، المسمّى *المجرّدات*، مفاهيم مثل "علاقة"، "فضيلة"، "تفحّص"، "بداية"، وهكذا. أمثلة على النوع الثاني، المسمّى مجازيا *ملموسات*، مفاهيم "إنسان"، "حجر"، "حصان"، وهكذا. ولو لم يكن تشبيهاً مبالِغاً في التصوير، حتى أنه يقع على حدود الطرافة، لأمكن تسمية النوع الأخير من المفاهيم الطابق الأرضي والنوع الأول الطوابق العليا لصَرْح التفكّر(*) reflection.

---

*) انظر على سبيل المثال الفصلين ٥ و٦ من المجلد الثاني.

ليس صحيحاً، كما يقال غالباً، إن السمة الجوهرية للمفهوم هي انطوائه على الكثير، بمعنى، أن العديد من تصوّرات الإدراك، أو حتى التصوّرات المجرّدة، توجد إزاءه كأُسس معرفية له، أي، يُفكَّر بها من خلاله. هذه فقط سمة ثانوية ومشتقة للمفهوم، ولا توجد في الحقيقة دائماً، رغم وجوب وجودها دائماً كاحتمال. السمة الرئيسة للمفهوم تبرز من واقعة كونه تصوّراً لتصوّرٍ، أي، من امتلاكه لطبيعته الكاملة فقط بالعلاقة مع تصوّر آخر. ولكن لأنه ليس هذا التصوّر نفسه، فإنّ الأخير ينتمي عادة إلى فئة مختلفة تماماً من التصوّرات، أي أن له، بسبب وجوده في الإدراك، محدّدات زمانية ومكانية وغير ذلك، وعموماً علاقات أخرى كثيرة لا يُفكَّر بها في المفهوم مطلقاً. هكذا يمكن التفكير بعدة تصوّرات مختلفة في نقاط جوهرية عبر المفهوم نفسه، أي، أن تُصنف ضمنه. لكن هذه القدرة على الاشتمال على أشياء متنوعة ليست السمة الجوهرية للمفهوم، بل سمة عارضة فحسب. وهكذا من الممكن وجود مفاهيم نستطيع من خلالها التفكير بموضوع واقعي واحد، ومع ذلك هي تصوّرات مجرّدة وعامة، وليست بأي حال من الأحوال تصوّرات للإدراك. من ذلك، على سبيل المثال، المفهوم الذي يَكُون لشخصٍ ما عن مدينة محدّدة، مدينة معروفة لهذا الشخص من الجغرافيا فقط. فرغم أن هذه المدينة الواحدة هي ما يُفكَّر فيه عبر المفهوم فحسب، فإنّ هناك احتمال بوجود عدة مدن مختلفة في بعض الجزئيات، يناسبها هذا المفهوم جميعاً. هكذا فإنّ المفهوم يملك العمومية ليس لكونه مختزَلاً من عدة موضوعات، بل على العكس، لأن العمومية، أي لا-تحديد non-determination ما هو جزئي particular، شيء ضروري للمفهوم باعتباره تصوّراً مجرّداً للعقل؛ هكذا يمكن التفكير بأشياء مختلفة عبر المفهوم ذاته.

ينجم عما قيل إن كل مفهوم، فقط لكونه تصوّراً مجرّداً، وليس تصوّرا إدراكياً، وبالتالي ليس تصوّراً محدّداً تماماً، فإنّ له ما يسمى مجالاً، مدى، أو نطاقاً، حتى في الحالة التي يكون فيها موضوع واقعي واحد فقط يتطابق مع هذا النطاق. عادة ما نجد أن نطاق sphere أي مفهوم ذو شيء مشترك

مع نُطُق مفاهيم أخرى، بمعنى، أن الشيء نفسَه المُفكَّر فيه من خلاله يُفكَّر فيه جزئياً عبر هذه المفاهيم الأخرى، وبالمقابل فإنّ ما يُفكَّر فيه عبر هذه المفاهيم الأخرى يُفكَّر فيه جزئياً في المفهوم الأول؛ رغم أن كلاً منها، إذا كانت فعلاً مفاهيما مختلفة حقاً، أو على الأقلّ واحد من اثنين منها، سيتضمن شيئاً لا يتضمنه الآخر. في هذه العلاقة كل موضوع يقف إزاء محموله predicate. وتمييزُ هذه العلاقة يعني أن نَحكُم *judge*. تمثيل هذه النُطُق spheres بأشكال في المكان فكرة مبهجة بامتياز. غوتفريد بلوكيه Gottifried Ploucquet، الذي طبّقها لأول مرة، استعمل المربعات لهذا الغرض. بينما استخدم لامبرت Lambert من بعده، الخطوط البسيطة الموضوعة واحداً تحت الآخر. يولر Euler أنجز الفكرة تماماً بواسطة الدوائر. على أي شيء بالتالي يستند هذا التناظر الدقيق بين علاقات المفاهيم وعلاقات الأشكال في المكان؟ هذا ما لا أستطيع اجابته. لكن من زاوية المنطق، فإنّها حالة محظوظة جداً أن تكُون كل علاقات المفاهيم قابلةً للتوضيح في الإدراك، حتى بالاستناد إلى إمكانها، *أي قَبْلياً*، بواسطة أشكال كهذه وعلى الطريقة التالية:

١. نطاقاً مفهومين متساويين من كل الجوانب. على سبيل المثال، مفهوم الضرورة ومفهوم ما ينجم عن سبب أو أساس مُعطى؛ بنفس الطريقة، مفهوم الاجترار Ruminantia ومفهوم Bisulca (الحيوانات المجترّة المفلوعة الأظلاف)؛ وأيضاً، مفهوم الفقاريات ومفهوم الحيوانات ذات الدم الأحمر، رغم إمكان الاعتراض على هذا بسبب الآنيليدا[*] Annelida: هذه مفاهيم قابلة للحلول محل بعضها. وبالتالي، يمكن تمثيلها بدائرة واحدة تشير إلى أحدها أو إلى الآخر.

٢. نطاق المفهوم المتضمِّن لمفهوم آخر كليّا. انظر شكل رقم ١.

---

*) فئة من الكائنات العضوية. م

٣. نطاق المفهوم المتضمن نطاقين أو أكثر يقصي كل منهما الآخر، وفي الوقت نفسه تملأ النطاق. انظر شكل رقم ٢.

٤. نطاقان يتضمن كل منهما جزءاً من الآخر. انظر شكل رقم ٣.

٥. نطاقان يقعان ضمن نطاق ثالث ومع ذلك لا يملآنه. انظر شكل رقم ٤.

هذه الحالة الأخيرة تنطبق على كل المفاهيم التي لا تتضمن نُطُقُها شيئاً مشتركاً مباشرة، لأن النطاق الثالث ولو بالمعنى الواسع، سيتضمنهما معاً.

كل توليفٍ combination لهذه للمفاهيم يمكن إحالته إلى هذه الحالات، ومنها يمكن اشتقاق كامل نظرية الأحكام judgments، من تحولها، تعارضها، تبادلها، وانفصالها، والأخير طبقاً للشكل رقم ثلاثة. ومنها يمكن اشتقاق خصائص الأحكام، التي أسس عليها كَنْت مقولاته المزعومة عن الفهم، ولو مع استثناء الصورة المفترَضة hypothetical form، التي هي ليست توليفاً للمفاهيم، وأنما للأحكام؛ ومع استثناء مقولة الجهة modality، التي يعطي الملحق عنها شرحا مفصلاً، كما يفعل مع كل خاصيات الأحكام التي هي أسس المقولات. عن توليف المفاهيم يمكن القول إن ذلك ممكن بطرق عديدة، على سبيل المثال، الشكل الثاني مع الشكل الرابع. فقط إذا كان نطاقٌ معين يتضمن نطاقاً آخر كلياً أو جزئياً، وهو بدوره مُتضمَّنٌ كلياً أو جزئياً في نطاق ثالث، يمكن لهذه النُطُق معاً أن تمثّل القياس syllogism في الشكل الأول، أي، توليف الأحكام التي يكون معروفاً من خلالها أن مفهوماً ما متضمَّناً كلياً أو جزئياً في مفهوم آخر هو أيضاً مُتضمَّنٌ في مفهوم ثالث، يتضمن بدوره المفهومَ الأول. معكوس هذا. أيضاً، أي السلب negation، يمكن لتصوّره التصويري pictorial، بالطبع، أن يتكون فقط في حالة نطاقين متّصلين لا يوجدان ضمن نطاق ثالث. إذا رُبطتْ نُطُق مفاهيم عديدة سوية بهذه الطريقة، تظهر عندها سلاسل طويلة

من الأقيسة، هذا الترسيم للمفاهيم، المشروح جيداً في كتب مختلفة، يمكن إستخدامه كأساس لنظرية الأحكام theory of judgments، كما لنظرية القياس، وبهذه الطريقة تصير مناقشتهما سهلة وبسيطة. لأنّ كل قواعد هذه النظرية يمكن ملاحظتها فيها طبقاً لأصلها، ويمكن استنباطها وتفسيرها. بيْد أنه ليس من الضروري تحميل الذاكرة بهذه القواعد، لأنه لا يمكن للمنطق أبداً أن يكون ذا إستخدام عملي، وإنما له أهمية نظرية فقط للفلسفة. على الرغم من القول بأن المنطق مرتبط بالتفكير العقلاني كارتباط الثوروباص thorough-bass بالموسيقى، وكارتباط علم الأخلاق بالفضيلة، أو كارتباط علم الجمال بالفن، فإننا لو عالجنا الموضوع بدقّة، علينا معرفة أنه لا يمكن للشخص أبداً أن يصير فناناً من دراسة علم الجمال، أو أن تَكُون الشخصية النبيلة ناجمةً عن دراسة علم الأخلاق، والناس ألفوا الموسيقى بدقّة وجمال قبل وقت طويل من رامو(*) Rameau، ونحن لا نحتاج أن نكون أساتذةً في الثوروباص لنميز النشاز في الموسيقى. بالقَدْر نفسه نحتاج معرفة المنطق لتجنب خداعنا من استنتاجات خاطئة. لكن ينبغي علينا الاعتراف بأن الثوروباص ذو فائدة عظيمة في ممارسة التأليف الموسيقي، رغم أنه ليس كذلك في النقد الموسيقي. علم الجمال aesthetics وعلم الأخلاق ethics أيضاً قد يملكان، ولو بدرجة أقلّ بكثير، بعض الاستعمال التطبيقي، ولو أنه استعمال سالب أساساً، وبالتالي ففي حالتهما أيضاً يتعذَّر نكران كل قيمة عملية؛ لكن بالنسبة للمنطق، حتى هذا النوع من الاستعمال لا يمكن الاعتراف به. إنه مجرّد أن نَعرفَ في التجريد ما يعرفه أي إنسان بصورة ملموسة. وَعَليْه لن نحتاج بعد الآن طلب مساعدة القواعد المنطقية لتكوين حجة صائبة. حتى أكثر المناطقة تعلماً يضع هذه القواعد جميعاً جانباً في تفكيره الفعلي. ويمكن شرح ذلك كما يلي. كل علم يتكون من نسق system من الحقائق العامة، القوانين العامة، والقواعد العامة وبالتالي المجرّدة، التي تحيل إلى أجناس معينة من الموضوعات. الحالة

*) جان فيليب رامو، مؤلف ومنظر موسيقي فرنسي شهير ١٦٨٣ - ١٧٦٤. م

الخاصة التي تحدث من ثَمَّ تحت هذه القوانين تُحدَّد كلَّ مرةٍ طبقاً لهذه المعرفة الكلّية السارية المفعول، لأنّ هكذا تطبيق لما هو كلي أسهل بما لا يقاس من تفحّص كل حالة فردية تَحدثُ من بدايتها. المعرفة المجرّدة الكلية، متى ما حُصِلَ عليها، تكون دائماً في متناول اليد أكثر من التحرّي الإمبيريقي عن شيء خاص. غير أنه مع المنطق تغدو الحالةُ معاكسة تماماً. لأن المعرفة الكلّية لمنهج العقل في اجرائاته، هي ما يُعبَّر عنه في صور قواعد. معرفة كهذه يتم بلوغها من الملاحظة الذاتية لملَكة العقل، وبالتجريد عن أي محتوى. لكن منهج الاجراءات هذا ضروري وجوهري للعقل، وبالتالي لن ينفصل العقلُ عنه بأي حال من الأحوال. وهكذا، من الأسهل والأكثر يقيناً تركُ العقل يعمل طبقاً لطبيعته في كل حالة خاصة، من أن نضع أمامه معرفةً تم تجريدها من عمليات العقل هذه في صورة قانون أجنبي مُعطى من الخارج. ذلك أسهل، رغم كون القاعدة الكلّية في كل العلوم الأخرى أسهل تناولاً من البحث في كل حالة خاصة بانفراد، لأن الحالة عند استعمال العقل هي النقيض من ذلك، حيث العمليات الضرورية في حالة مُعطاة هي دائماً أقرب للتناول من القاعدة الكلّية المختزلة منها، فما يُفكِّر في بواطننا هو في الواقع ملَكةُ العقل هذه تحديداً. من الأسهل حدوث الخطأ في معرفة مجرّدة كهذه أو في تطبيقاتها مما في حالة عمليات العقل الجارية طبقاً لماهيته وطبيعته. وبناء على ذلك تظهر الواقعة الغريبة وهي: بينما في العلوم الأخرى نختبر حقيقةَ حالةٍ خاصة بواسطة القاعدة، فإنّه في المنطق، على العكس، يجب دائماً اختبار القاعدة بواسطة الحالة الخاصة. حتى أكثر المناطقة تمرساً، إذا لاحظ في حالة خاصة أن ما استنبطه مختلفٌ عما مُصرَّحٌ به بواسطة قاعدة، فإنّه سيبحث دائماً عن الخطأ في القاعدة وليس في استنباطه المستخلَص عملياً. والبحث عن إستخدام فعلي للمنطق يعنى بالتالي البحثَ عن أن نشتق من القواعد الكلّية بعناء لا يمكن وصفه ما هو معروف مباشرة لنا بيقين أكبر في الحالة الخاصة. ذلك تماماً كما لو أن على إنسان استشارة الميكانيكا حول حركاته، أو الفسيولوجيا حول هضم

معدته، ومَن تعلمَ المنطقَ لأغراض عملية هو مثل من يدرب قندساً على كيفية بناء بيته. المنطق إذا بلا فائدة عملية، ومع ذلك يجب أن يُستبقى، لأنه ذو أهمية فلسفية كمعرفة خاصة عن تنظيم وفعل ملَكة العقل. لقد تم اعتباره عن حق فرعا معرفيا حصريا، مستمرا ذاتياً، متضمَّناً ذاتياً، منتهيا، وأمينا تماماً، و تنبغي معاملته علمياً بذاته فقط وباستقلال عن كل ما سواه، وأن يُعلَّم في الجامعات على هذا النحو. للمنطق قيمته الحقيقية أولاً في إستمرارية الفلسفة ككل مع اخذ المعرفة بنظر الاعتبار، المعرفة المجرّدة أو العقلانية. تبعاً لذلك، فإنّ عرض موضوع المنطق لا يجب أن يأخذ كثيراً صورة علم موجه إلى ما هو فعلي، ولا أن يتضمن مجرّد قواعد جرداء مصاغة لأجل تغيير الأحكام، الأقيسة، وما شابه ذلك، بل يجب بالأحرى أن يُوجَّه إلى معرفتنا بطبيعة ملَكة العقل وطبيعة المفهوم، وإلى دراستنا بالتفصيل لمبدأ العلّة الكافية للمعرفة. لأنّ المنطق هو مجرّد إعادة صياغة لهذا المبدأ، وهو فعلاً فقط لأجل الحالة التي يكون فيها الأساس الذي يعطي الصدقَ للأحكام ليس إمبيريقيا أو ميتافيزيقيا، وإنما منطقياً أو ميتامنطقيا metalogical. وعَلَيْه فمع مبدأ العلّة الكافية للمعرفة يجب أيضاً ذِكرُ القوانين الأساسية الثلاثة الباقية للفكر، أو أحكام الصدق الميتامنطقي metalogical truth، المرتبطة به بشدة، والتي يمكن منها أن ينمو كامل العلم التقني technical science لملَكة العقل تدريجياً. طبيعة الفكر الكاملة، أي، طبيعة الحُكم والقياس، يمكن أيضاَحها من تركيب نُطُق المفاهيم حسب الارتسام المكاني وبالطريقة المذكورة أعلاه، ويمكن استنباط كل قواعد الحُكم والقياس من هذا بواسطة الإنشاء construction. الإستخدام العملي الوحيد للمنطق يمكن أن يكون في الحِجَاج، عندما لا نبين لخصمنا استنتاجاته الخاطئة الفعلية قَدْر ما نبين استنتاجاته الخاطئة المقصودة من خلال تسميتها باسمائها التقنية technical. بواسطة الدفع على هذا النحو بالغاية العملية إلى الخلف، والتأكيد على ترابط المنطق مع كامل الفلسفة باعتباره أحد أقسامها، فإنّ المعرفة بالمنطق لن تنحسر عما هي عليه الآن. ففي الوقت الحاضر كل من

لا يرغب بالبقاء غير مثقف أو يُحسَب على الرعاع الجاهل البليد، يجب أن يكون قد درس الفلسفة التأملية speculative philosophy. لأنّ القرن التاسع عشر هذا هو قرن فلسفي؛ رغم إننا لا نعني بذلك امتلاكه الفلسفة أو هيمنة الفلسفة عليه، بل بالأحرى أنه ناضج للفلسفة وبالتالي بحاجة إليها بصورة مطلقة. هذه علامة على درجة عالية من التفكير الدقيق، وفي الواقع نقطة ثابتة في مقياس حضارة العصور(*).

مهما كانت الفائدة العملية للمنطق قليلة، لا يمكن نكران أنه ابتُكر لأغراض عملية. اشرحُ هذا الأصل كما يلي. عندما تنامتْ لذة المناظرة أكثر وأكثر بين الإيليين، الميغاريين، والسَفسطيين، حتى أصبحت وَلَعاً تقريباً، فإنّ الحيرة التي كانت تنتهي بها تقريباً كل مناظرة كانت تدفعهم صوب الشعور بضرورة إيجاد منهج مُرشدٍ لهذه العملية، ولأجل هذا تم البحث عن جَدَلٍ علميّ scientific dialectic. أول ما استوجب الملاحظة كان أن على الطرفين المتحاجَّين الاتفاق دائماً على قضية proposition يمكن ارجاع النقاط المتنازعة إليها. بداية الإجراء المنهجي تكونتْ بالإعلان رسمياً أن هذه القضايا مُعترَفٌ بها بصورة مشتركة، وبوضع هذه القضايا على رأس الحِجَاج. هذه القضايا كانت مرتبطة في البداية فقط بمادة الحِجَاج. لكن عاجلاً ما لوحظ، حتى في الطريقة التي كان يعود بها المتناظرون إلى حقيقة معترف بها بصورة مشتركة، وبحثهم عن استنباط توكيداتهم منها، إن صور وقوانين معينة كان يتم اتّباعها، ولم يكن ثمة نزاع حولها، رغم عدم وجود اتفاق مسبق حولها. من هذا لوحظ وجوب كون هذه الصور والقوانين المنهجَ الطبيعي جوهرياً للعقل نفسه، الطريقة الصورية للبحث. لكن على الرغم من أن هذه الصور والقوانين ليست عرضة للشك أو عدم الاتفاق، فإنّ بعض الأذهان، النَسَقية حتى الحذلقة، وجدتْ أنه من الأفضل، وسيكون تكملة للجدل المنهجي methodical dialectic، لو تم التعبير بقضايا مجرّدة، عن هذا الجزء الصوري من كل المناظرات، عن هذا الإجراء للعقل نفسه

*) انظر على سبيل المثال الفصلين التاسع والعاشر من المجلد الثاني.

المطابق دائماً لقانون. وأن هذه القضايا ستوضع أيضاً على رأس الحِجَاج، تماماً كالقضايا المعترف بها بصورة مشتركة والمرتبطة بموضوع الحِجَاج، كشريعة ثابتة للمناظرة، والتي من الضروري دائماً العودة والإحالة إليها. بهذه الطريقة، فإنّ ما تم إتباعه باتفاق ضمني أو ما تمت ممارسته بالفطرة سابقاً تم تمييزه بوعي كقانون ومُنحَ تعبيراً صورياً. بالتدريج، تم إيجاد تعابير متفاوتة الكمال للمبادئ المنطقية، مثل مبادئ التناقض، أو العلّة الكافية، أو الثالث المرفوع، ومسلّمة *كل شيء ولا شيء dictum de omni et nullo*، ثم القواعد الخاصة بالتفكير المنطقي، على سبيل المثال:

Ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur; a rationato ad rationem non valet consequential; (*).

وما شابه ذلك. كل هذا حدث ببطء وعناء كبيرين، ولغاية مجيء أرسطو، ظل كل هذا ناقصاً جداً، ومنظوراً إليه جزئياً بالطريقة الخرقاء المملة التي وُضعتْ فيها الحقائق المنطقية في العديد من محاورات أفلاطون، وأكثر من ذلك بالطريقة التي يخبرنا بها سيكستوس امبيريكوس عن جدالات الميغاريين المتعلقة بأبسط وأسهل القوانين المنطقية، والطريقة الشاقة التي تمكنوا بواسطتها من جعل هكذا قوانين واضحة ومعقولة (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicus, 1. 8, p. 112 seqq*.). أرسطو جمع، ونظم، وصحح كل ما تم اكتشافه مسبقاً، ووضعه في حالة من الكمال أعلى بكثير. إذا تفحصنا على هذا النحو مسار الحضارة الإغريقية التي هيأتْ وأدتْ إلى أعمال أرسطو، لن نجد عندها أنفسَنا ميالين كثيراً إلى الثقة بقول المؤلفين الفُرس الآتي إلينا عبر السير وليام جونز، الذي كان منحازاً كثيراً لصالحهم، وتحديداً أن كالسثينيس وجد عند الهنود نسقا تاما في المنطق أرسله إلى عمه أرسطو (البحوث الآسيوية، المجلد الرابع، ص ١٦٣). من

---

*) «لا يمكن أن ينجم شيء عن مجرّد مقدمة منطقية جزئية أو سالبة»؛ «الاستنتاج من النتيجة إلى الأساس ليس صالحا" م.ا.

السهل فهم الترحيب الكبير بالمنطق الأرسطي في العصور الوسطى الرتيبة من جانب الروح الحِجاجيّة للسكولائيين، هذه الروح التي، بغياب المعرفة الحقيقية، أقبلتْ بشهية على الصيغ والكلمات. ومن السهل رؤية كيف أن هذا المنطق، حتى بصورته العربية المبتورة، تم تبنّيه بحماس، ورُفع عالياً إلى مركز كل معرفة. ورغم أنه منذ ذلك الحين انحدر عن وضعه السيادي، فإنّه حافظ لغاية زمننا على موثوقيته باعتباره علماً ذاتي الاشتمال، عملياً، وضرورياً جداً. حتى في أيامنا، أيقظتْ الفلسفة الكَنْتية، التي أخذتْ حقاً حجر أساسها من المنطق، اهتماماً جديداً به. من هذا الجانب، أي، باعتباره وسيلة معرفة الطبيعة الجوهرية للعقل، فهو يستحق اهتمام كهذا.

نتائج صحيحة ودقيقة يتم بلوغها عندما نلاحظ بدقّة العلاقة بين نُطُق المفاهيم، والإقرار بأن نطاقاً معيناً متضمَّن كلياً في نطاق ثالث فقط إذا كان النطاق الأول متضمَّن في نطاق آخر، وهذا الآخر متضمن كلياً بدوره في نطاق ثالث. من ناحية أخرى، فإنّ *فن الإقناع* يستند على إخضاعنا لعلاقات نُطُق المفاهيم إلى اعتبارٍ مفتعَل، وتحديد هذه العلاقات فقط من زاوية نظر واحدة، بالانسجام مع نوايانا، وغالباً بالصورة التالية. إذا كان نطاق المفهوم مدار البحث يوجد جزئياً في نطاق آخر، وجزئياً أيضاً في نطاق مختلف تماماً، فإنّنا نعلن أنه موجود تماماً في النطاق الأول أو موجود تماماً في النطاق الثاني، بالاستناد إلى نوايانا. على سبيل المثال عند التكلم على الانفعال، نستطيع وضعه تحت مفهوم التاثير الأعظم للقوة الأكثر قدرة في العالم، أو نضعه تحت مفهوم اللاعقلانية، وهذه تحت مفهوم الضعف وانعدام القدرة. نستطيع مواصلة هذه الطريقة، وتطبيقها من جديد على كل مفهوم يقودنا إليه الحِجَاج. نطاق المفهوم تقريباً دائماً ما يكون مشتركاً مع نُطُق عدة مفاهيم أخرى، يتضمن كل منها جزءا من ميدان النطاق الأول، بالإضافة إلى أنه نفسه يتضمن المزيد. ومن بين نُطُق هذه المفاهيم الأخيرة نسمح فقط للنطاق المتّسق مع رغبتنا بالاندراج ضمن المفهوم الأول، تاركين بقية النُطُق غير مُلاحَظة، أو نبقيها مخفية. على هذه الحيلة تستند كل فنون الإقناع، وكل السفسطة الأكثر حذاقة؛ لأنّ من الواضح أن السفسطة

المنطقية، مثل *mentiens, velatus, cornutus*(*) وما شابه، خرقاء جداً لأغراض الاستعمال العملي. لا أعرف أحداً تعقب طبيعة كل السفسطة والإقناع إلى هذه الأسس النهائية لإمكانهما، وبيّن هذا في الخاصية المميزة للمفاهيم، أي، المنهج المعرفي للعقل. وحيث إن مناقشتي أوصلتني إلى هنا، فسوف أوضح القضية، بطريقة سهلة الفهم، عبر مخطط في الشكل المرفق (انظر شكل رقم ٥). هذا المخطط يبين كيف أن نُطُق المفاهيم تتداخل مع بعضها، وهكذا تمكننا من المرور بحرية وباعتباطية من أي مفهوم إلى مفاهيم أخرى باتجاه أو آخر. لا أريد لأي أحد بسبب هذا الشكل أن يتصور أهمية أكبر لهذه المناقشة العارضة مما تستحقه. اخترتُ هنا مفهوم *السفر* كمثال توضيحي. حيث يتداخل نطاقه مع نُطُق أربعة مفاهيم أخرى، يمكن للمتحدث المقنع المرور بينها حسب مشيئته. وهذه المفاهيم الأربعة بدورها تتداخل مع أربعة نُطُق أخرى، وعدد منها يتداخل مع اثنين أو أكثر في الوقت عينه؛ ويمكن للمتحدث المقنِع اتّخاذ أيّ طريق يشاء من بينها، كما لو كان ذلك الطريق الوحيد، ويصل في النهاية إلى أن السفر خير أو شر، بالتطابق مع نيته الأصلية. عند الانتقال من نطاق إلى آخر، من الضروري دائماً إبقاء الاتجاه من المركز (المفهوم الرئيس المُعطى) إلى المحيط فقط، وعدم العودة بالاتجاه المعاكس. طريقة تغليف سفسطة كهذه بكلماتٍ يمكن أن تتجلى بالكلام المستمر أو حتى بصورة القياس الصارم، حسب ما يقترحه الجانب الضعيف للمستمع. طبيعة معظم المُحاجّات العلمية، خصوصاً الشروح الفلسفية، ليست مختلفة كثيراً في جوهرها عن هذا. وإلا فكيف يمكن لهذا العدد الكبير منها وفي فترات زمنية متباينة، ليس افتراضها بصورة خاطئة فقط (لأن الخطأ نفسه له مصدر آخر)، بل أن تُشرح ويُبرهن عليها، وبعدها يُكتشَف خطأها جذرياً، على سبيل المثال، فلسفة ليبنتز وولف، علم الفلك البطلمي، كيمياءِ شتال Stahl ، نظرية نيوتن عن الألوان، وما شابه ذلك؟(**)

*) مأزق المجادلة الكاذبة أو المحجوبة أو المتضمَّنة. م.ا.

**) انظر: الفصل الحادي عشر من المجلد الثاني.

من كل هذا، يصير السؤال أكثر إلحاحاً عن كيفية الحصول على اليقين، عن كيفية تأسيس الأحكام، ومن أي معرفة أو علم تتأسس هذه الأحكام، حيث إننا نمجدها، سوية مع اللغة والفعل المتروّي، باعتبارها الميزة الأعظم الثالثة الممنوحة لنا من ملَكة العقل.

العقل أنثوي بطبيعته؛ فهو يمكن أن يُعطي فقط بعد أن يستلم. أما من ذاته وحدها، فليس هناك سوى صور فارغة عن عملياته. ليس هناك مطلقاً معرفة عقلانية محضة تماماً سوى المبادئ الأربعة التي نسبتُ إليها الصدقَ الميتامنطقي metalogical truth، وهي مبادئ الهويّة، التناقض، الوسط المرفوع، ومبدأ العلّة الكافية للمعرفة. لأنّ بقية المنطق ليست مَعرفةً عقلانية محضة تماماً، فهي تفترض مسبقاً العلاقات وتراكيب نُطُق المفاهيم. لكن المفاهيم عموماً توجد فقط بعد تصوّرات الإدراك، وتكمن كامل طبيعتها في الإحالة إليها؛ بالتالي، فهي تفترض مسبقاً هذه التصوّرات. حيث إن هذا الافتراض لا يمتدّ إلى المحتوى المحدَّد للمفاهيم، إنما فقط إلى وجودها العام، فإنّ المنطق ككل يمكن أن يكون علماً محضاً للعقل. في كل العلوم الأخرى ينال العقلُ محتواه من تصوّرات الإدراك؛ في الرياضيات من علاقات المكان والزمان المقدّمة من الحدْس أو الإدراك السابق على كل خبرة؛ في العلم الطبيعي المحض، أي، في ما نعرفه عن مسار الطبيعة قبل كل خبرة، ينجم محتوى العلم من الفهم المحض، أي، من المعرفة القَبْلية بقانون السببية ومن ارتباط هذا القانون بتلك الحدوسات أو الإدراكات المحضة للزمان والمكان. وفي كل العلوم الأخرى، كلُّ ما لم

يُشتَقّ من المصادر المذكورة توّاً يعود إلى الخبرة. أن تَعرف *know* يعني عموماً أن تملكَ في قوة الذهن، وبشكل جاهز لإعادة التوليد عند الإرادة، أحكاماً ذات أساس معرفي كافٍ في شيء ما خارجها، بعبارة أخرى، أحكاماً *صادقة true*. هكذا فإنّ المعرفة المجرّدة وحدها معرفية عقلانية *Wissen*، وبالتالي مشروطة بملَكة العقل، وإذا أردنا التكلم بصرامة، لا يمكننا القول عن الحيوانات أنها تعرف *عقلانياً rationally know* أي شيء، رغم امتلاكها المعرفةَ الإدراكية، إضافة إلى استذكار هذه المعرفة، ومن هذا تحديداً، تملك الخيال imagination؛ وهو ما تثبته قدرتها على الحُلْم. نحن ننسب إليها الوعي consciousness، ورغم أن كلمة *Bewusstein* مُشتقَّة من كلمة *wissen*، (أن نعرف عقلانياً)، فإنّ مفهوم الوعي يتوافق مع مفهوم التصوّر عموماً، مهما كان نوعه. هكذا ننسب إلى النبات الحياة life، لكن ليس الوعي. المعرفة العقلانية *Wissen* هي بالتالي وعيٌ مجرّد، يُثبِّتُ في مفاهيم العقل ما هو معروف عموماً من وسائل أخرى.

الآن بهذا الخصوص، فإنّ المقلوب الحقيقي لكلمة معرفة *عقلانية* *rational knowledge (wissen)* هو كلمة شعور *feeling (Gefühl)*، والتي علينا بالتالي مناقشتها هنا. المفهوم المشار إليه بكلمة شعور ذو محتوى *سالب negative* فقط، وهو على وجه الدقّة أن شيئاً ما حاضر في الوعي وهو *ليس* مفهوماً *concept*، *ليس* معرفة مجرّدة *للعقل*. مع ذلك، مهما كان نوع هذا الشيء، فإنّه يوضع تحت مفهوم *الشعور*. هكذا فإنّ النطاق الواسع جداً لهذا المفهوم يتضمن أكثر الأشياء تباينا بخاصياتها، وليس لنا رؤية إمكان تجميعها معاً ما لم ندرك اتفاقها جميعاً في الجانب السالب هذا، أي بكونها *ليست مفاهيما* مجرّدة. لأنّ أكثر العناصر تنوعاً، بل وتضارباً، تتواجد هنا بهدوء جنباً إلى جنب في هذا المفهوم؛ على سبيل المثال، الشعور الديني، الشعور بالمتعة الحسية، الشعور الأخلاقي، الشعور الجسدي كاللمس، الألم، الشعور بالألوان، الشعور بالأصوات وتناسقها وتنافرها، الشعور بالكراهية، التقزز، الرضا عن النفس، الكرامة، العار، الصواب والخطأ، الشعور بالحقيقة، الشعور الجمالي، الشعور بالقوة، الضعف، الصحة، الصداقة إلى ما شابه ذلك. بين كل هذه ليس ثمة ما هو مشترك سوى الصفة السالبة بكونها جميعاً ليست معرفة مجرّدة للعقل. ولكن هذا يصبح أكثر تعسفاً عندما نستحضر ضمن هذا المفهوم حتى المعرفة *القبلية* لأدراك العلاقات المكانية، وأكثر من ذلك المعرفة بواسطة الفهم المحض، وعلى وجه العموم عندما يُقال عن كل المعرفة، كل الحقيقة، التي نعيها أولاً حدْسياً فحسب، والتي لم نَصُغْها بعد في مفاهيم مجرّدة، إننا نشعر

feel بها. لجعل هذا واضحاً، سأقتبس بعض الأمثلة من الكتب الحديثة، لأنها براهين دامغة على شروحي. أذكر أني قرأت في مقدمة الترجمة الألمانية لأقليدس أن علينا جعل كل المبتدئين في الهندسة يرسمون أشكالاً أولاً قبل التقدم في البرهان، لأنهم عندها سيشعرون بالحقيقة الهندسية، قبل أن يأتيهم الشرح بالمعرفة الكاملة. بالطريقة نفسها، يتحدث ف. شليرماخر F. Schleiermacher في *نقد الأخلاق* *Kritik der Sittenlehre* عن الشعور المنطقي والرياضي (ص. ٣٣٩) وأيضاً عن الشعور بتشابه أو اختلاف صيغتين (ص. ٣٤٢). إضافة إلى هذا، في كتاب تينمان Tennemann *قصة الفلسفة* *Geschichte der Philosophie* (المجلد الأول، ص ٣٦١) يذكر ما يلي: «كان يُشعَر أن الاستنتاجات الخاطئة لم تكن صائبة، ومع ذلك لم يكن ممكناً اكتشاف الخطأ.» ما دمنا لا نرى مفهوم *الشعور* من زاوية النظر السليمة، ولا نميز تلك السمة السالبة الوحيدة الجوهرية له، فإنّ هذه الفكرة قادرة دائماً على توليد سوء الفهم والنزاعات على خلفية نطاقها المفرط الاتساع، وخلفية محتواها السالب فقط والمحدود جداً، والمحدَّد بطريقة أحادية الجانب تماماً. كما نملك في اللغة الألمانية الكلمة المرادفة تقريباً وهي *الإحساس* *sensation (Empfindug)*، سيكون مفيداً اتخاذ هذه الكلمة للمشاعر الجسدية كتفرع ثانوي. من دون ريب، أصل مفهوم الشعور هذا، الخارج عن كل تناسب مع المفاهيم الأخرى، هو ما يلي. كل المفاهيم concepts، والمفاهيم فقط، يشار إليها بكلمات؛ فهي توجد فقط لأجل ملَكة العقل وتنشط من هناك؛ بالتالي، مع المفاهيم، نحن أصلاً في زاوية نظر أحادية الجانب. لكن من زاوية نظر كهذه، فإنّ ما هو قريب يبدو واضحَ المعالم ويُثبَّتْ كشيء موجب positive؛ وما هو أكثر بعداً يتكتّل، ويعتبر عاجلاً كشيء سالب negative فقط. وعلى هذا فإنّ كل أمة تسمي كل الأمم الأخرى أجنبية؛ الإغريق سمّوا كل البشر الآخرين برابرة. الرجل الإنكليزي يسمي كلَّ ما هو ليس إنكلترا أو إنكليزياً *قارةً وقارياً*؛ المتدين يعتبر كل الآخرين هراطقة أو وثنيين؛ النبيل يعتبر كل الآخرين عاميّين؛ ولطالب العلم

كل الآخرين مادّيين، وهكذا. العقل نفسه - وقد يبدو هذا غريباً - يجعل نفسه مذنباً بنفس أحادية الجانب، كما يمكننا أن نقول عن الجهل الفجّ نفسه النابع من الغرور، لأنه يصنّف تحت مفهوم *المشاعر* الواحد كلَّ تعديل في الوعي لا يعود مباشرة إلى طريقته في التصوُّر، بكلمات أخرى، كلَّ ما هو ليس مفهوماً مجرّداً. وحتى اليوم كان على العقل التكفير عن ذلك بسوء الفهم واللَبْس في نطاقه الخاص، لأنّ منهجه الإجرائي لم يغدُ واضحاً له من خلال معرفة الذات المعمقة، بل لقد تم وضع ملَكةٍ خاصةٍ بالمشاعر في المقدمة، وتكوين النظريات حولها.

سبق أن قلت إن كل المعرفة المجرّدة، أي، كل معرفة العقل reason، هي معرفة عقلانية *(Wissen) rational knowledge* ، وقد شرحت توّاً أن مفهوم الشعور هو النقيض المضادّ لهذا. لكن لأن العقل يقدّم دائماً أمام المعرفة ما تم استلامه بطريقة أخرى لا غير، فهو لا ينمّي معرفتنا حقاً، بل يعطيها شكلاً آخر فحسب. فهو يمكّن الشخص من أن يعرف في المجرّد والعام ما تمتْ معرفته في الحدْسي والملموس. بيْد أن هذا أهم بكثير مما يبدو عليه للوهلة الأولى عندما يُعبر عنه على هذا النحو. لأنّ كلَّ ما يُحفَظ بصورة أمينة، كلّ قدرة على التوصيل، كل التطبيق المؤكد وبعيد الأثر للمعرفة على ما هو عملي، يعتمد على وجود هذه المعرفة كمعرفة عقلانية *Wissen* ، كمعرفة مجرّدة. المعرفة الحدْسية معرفة ناشطة دائماً في الحالات الجزئية فقط، وتمتد فقط إلى ما هو أقرب، وتتوقف هناك، لأنّ الحساسية والفهم يستطيعان حقاً استيعاب موضوع واحد فقط في كل مرة. بالتالي فكل الفاعلية المتواصلة، المتناسقة، والمخططة يجب أن تبدأ من عناصر أولية، أي، من معرفة مجرّدة، ويجب أن تُوجَّه طبقاً لذلك. هكذا، على سبيل المثال، فإنّ المعرفة التي يملكها الفهم لعلاقة العلّة بالمعلول هي معرفة أكثر كمالاً، عمقاً، وتفصيلاً مما يمكن أن يُفكَّر فيها في المجرّد. الفهم وحده يعرف من الإدراك perception، مباشرة وتماماً، طريقةَ عمل العتلة، البكرة والحبل، العجلة المسننة، طريقة دعم القوس في البناء، وهكذا. ولكن باعتبار خاصية المعرفة الحدْسية المشار إليها توأ، وتحديداً لكونها تمتد فقط إلى ما هو حاضر مباشرة، فمجرّد الفهم ليس

كافياً لتركيب المكائن والأبنية. على العكس، يتوجب على العقل الظهور هنا؛ يجب عليه أن يضع محلَّ الحدوسات والإدراكات مفاهيماً مجرّدة، ويعتمدُ هذه المفاهيم كمرشدٍ للفعل، و، إذا كانت صحيحة، سينال النجاح. بالطريقة نفسها، نحن نعرف بصورة كاملة في الإدراك المحض طبيعة وانسجام قانون القَطع المكافىء والقطع الزائد والشكل اللولبي، ولكن لتطبيق هذه المعرفة على نحو موثوق في الحياة الواقعية يجب أولاً أن تصبح معرفة مجرّدة. هنا، بالطبع، ستخسر سمتَها الحدْسية أو الإدراكية، وستتطلب بدلاً عن ذلك يقينَ وتحديدَ المعرفة المجرّدة. وهكذا فإنّ حساب التفاضل والتكامل لا يوسّع فعلاً معرفتنا بالأقواس؛ فهو لا يتضمن أكثر مما كان موجوداً أصلاً في مجرّد الإدراك المحض لها. لكنه يغير نوع المعرفة؛ يحول المعرفة الحدْسية إلى معرفة مجرّدة شديدة الأهمية للتطبيق العملي. هنا تظهر خاصية أخرى لملَكة المعرفة عندنا لتُطرَحَ للمناقشة، وهي خاصية لم تمكن ملاحظتها سابقاً، إلى أن تم توضيح الاختلاف بين المعرفة الإدراكية والمعرفة المجرّدة بصورة تامة. وهي أن علاقات المكان لا يمكن ترجمتها بوصفها كذلك إلى معرفة مجرّدة، وإنما فقط المقادير الزمانية، أي الأعداد، قابلة لذلك. الأعداد وحدها قابلة للتعبير في مفاهيم مجرّدة مطابقة لها بدقّة؛ أما في المقادير المكانية فيتعذر ذلك. مفهوم الألْف يختلف عن مفهوم العشرة تماماً كما يختلف المقداران المؤقتان في الإدراك. نحن نفكر بالألف كمضاعَفةٍ للعشرة التي نستطيع تجزئته إليها عندما نريد ذلك لأجل الإدراك في الزمان، أي أننا نستطيع أن نعدَّه. لكن بين المفهوم المجرّد للمِيْل والمفهوم المجرّد للقَدم، وبدون أي تصوُّر من الإدراك لهما، من دون أي مساعدة من *الأعداد*، لن يكون ثمة على الإطلاق تمييز مطابق لهذه المقادير نفسها. ففي كليهما نفكر فقط بمقدار مكاني بصورة عامة، ولكن لتمييزهما بصورة كافية، علينا إما الاستفادة من حدْس الإدراك في المكان، وبالتالي مغادرة نطاق المعرفة المجرّدة، أو علينا التفكير بالاختلافات بواسطة الأعداد. إذا كنا، بالتالي، نريد امتلاك معرفة مجرّدة بالعلاقات المكانية، علينا أولاً ترجمتها إلى علاقات زمانية،

أي، أعداد. لهذا السبب، فإنّ علم الحساب وحده، وليس الهندسة، هو النظرية الكلّية للكَمّ، ويتوجب ترجمة الهندسة إلى حساب إذا أريد لها أن تغدو ممكنة التوصيل، محدّدة بدقّة، وقابلة للتطليق العملي. صحيح أن العلاقة المكانية بوصفها كذلك يمكن التفكير فيها أيضاً في التجريد، على سبيل المثال "جيب الزاوية يزداد مع ازدياد الزاوية" لكن إذا أُريد تقرير مقدار هذه العلاقة، ستكون الأعداد مطلوبة. هذه الضرورة لترجمة المكان بأبعاده الثلاث إلى الزمان ببعده الواحد، إنْ أردنا الحصول على معرفة مجرّدة (أي معرفة عقلانية، وليست مجرّد حدْس أو إدراك) بالعلاقات المكانية هي ما يجعل الرياضيات صعبة جداً. وهذا ما يصبح جلياً جداً عندما نقارن إدراكَ الأقواس مع حساباتها التحليلية، أو حتى مجرّد جداول اللوغارتمات لدوالّ هندسة المثلثات مع إدراكِ العلاقات المتغيّرة لأجزاء المثلث المعبَّر عنها بواسطتها. كمْ من الأشكال الهندسية، كمْ من الحسابات المضنية ستكون مطلوبة للتعبير في التجريد عن ما يكتنهه apprehend الإدراك هنا تماماً وبدقّة كبيرة بنظرة واحدة، تحديداً، كيف أن جيب التمام يتضاءل عندما يزداد الجيب، وكيف أن جيب التمام لزاوية معينة هو جيب زاوية أخرى، والعلاقة العكسية لزيادة وتناقص زاويتين، وهكذا! كيف أن الزمان، إذا جاز التعبير، ببعده الواحد، عليه تعذيب نفسه، ليعيد إنتاج الأبعاد الثلاثة للمكان! لكن هذا ضروري إذا أردنا امتلاك علاقات مكانية معبَّر عنها بمفاهيم مجرّدة لأغراض التطبيق العملي. فهي لا تستطيع الدخول في المفاهيم المجرّدة مباشرةً، وإنما فقط من خلال وسيط المقدار الزمني المحض، أي العَدَد، والذي هو وحده موصول مباشرة بالمعرفة المجرّدة. مع ذلك، من الملفت أنه، كما أن المكان مكيَّفٌ جيداً للإدراك، وعبر أبعاده الثلاثة يمكن بلوغ حتى العلاقات الأكثر تعقيداً بنظرة واحدة، لأنه يتحدى المعرفة المجرّدة، فإنّ الزمان من الجهة الأخرى يمر بسهولة في المفاهيم المجرّدة، ولكنه يقدّم القليل فقط للإدراك. إدراكنا للأعداد في عنصرها المميز، أي في مجرّد الزمان، دون إضافة المكان، يصل بالكاد إلى العدد عَشَرة. في ما وراء ذلك

لا نملك إلا المفاهيم المجرّدة، وليس الإدراك الحسي بها. من جانب آخر، نحن نربط مع كل العلامات العَدَدية والجبرية مفاهيما مجرّدة دقيقة ومحدّدة.

عَرَضاً، يمكن أن يُشار هنا إلى أن الكثير من أذهان البشر تجد قناعة كاملة فقط في ما يُعرف بواسطة الإدراك. ما يبحثون عنه هو العقل، أو الأساس، وما ينشأُ عن الوجود في المكان مُتصوَّراً في الإدراك. فبرهانٌ إقليدي، أو حلّ رياضي لمسائل المكان، لا يشدّهم بتاتاً. عقول أخرى، على النقيض، تريد المفاهيم المجرّدة للاستفادة منها في التطبيق والتوصيل فحسب. لديها الصبر والذاكرة للمبادىء المجرّدة، الصيغ، الشروح عبر سلاسل طويلة من التعقّل، والحسابات التي تمثل رموزها أكثر التجريدات تعقيداً. النوع الأخير يَبحثُ عن الدقّة، عن الحدْسية السابقة. الفرق بينهما مميز.

المعرفة العقلانية أو المجرّدة تملك قيمتها الأعظم من إمكانية توصيلها، ومن إمكانيتها على أن تُثبَّت وتُستعاد؛ ومن خلال هذا فقط هي عظيمة القيمة للتطبيق العملي. عن الترابط السببي للتغيّرات والحركات في الأجسام الطبيعية، يمكن للإنسان أن ينال معرفة إدراكية مباشرة في مجرّد الفهم، ويمكنه أن يكون راضياً تماماً بذلك، ولكن هذه المعرفة قابلة للتوصيل فقط عبر تثبيتها في مفاهيم. حتى المعرفة من النوع الأول تكون كافية للتطبيق العملي حالما يضعها الشخص حيز التنفيذ تماماً بنفسه، وفي الواقع عندما يضعها في تطبيق عملي بينما لا تزال المعرفة الإدراكية فاعلة. لكن معرفة كهذه غير كافية لو تطلب الأمر مساعدة شخص آخر، أو إنْ كان عليه أن ينفذ بنفسه فعلاً ما اتضح في أوقات مختلفة ويحتاج بالتالي إلى خطة مترَوية. هكذا، مثلاً، يمكن للاعب بلياردو متمرس الحصول على معرفة كاملة بقوانين تأثير الأجسام المرنة على بعضها، فقط في الفهم understanding، فقط لأجل الإدراك المباشر immediate perception، وهو يتدبر أمره بذلك تماماً. ولكن فقط الشخص المُلمّ بعلم الميكانيكا، من جهة أخرى، يملك معرفة عقلانية حقيقية بتلك القوانين، أي، معرفة بها في التجريد. حتى عند

تركيب المكائن تكون المعرفة الحدْسية المحضة للفهم كافية، عندما ينفذ مخترع الماكنة نفسُه العمل، كما يُرى أحياناً في حالة العامل الموهوب من دون أي معرفة علمية. لكن بالمقابل، حالما يكون عدة أشخاص ونشاطهم المنسّق في أوقات مختلفة ضرورياً لإنجاز عملية ميكانيكية، لإكمال ماكنة أو بناية، عندها يجب على الشخص المسيطر على العمل أن يكون هيأ خطة في التجريد، وفعالية متعاونة كهذه تكون ممكنة فقط عبر مساعدة ملَكة العقل. ولكن تجدر ملاحظة أنه في حالة الفعالية الأولى، عندما يُفترَضُ أن يقوم شخص لوحده بتنفيذ شيء ما في مسار سياق غير متقطّع للفعل، فإنّ المعرفة العقلانية، أي تطبيق العقل، التفكُّر reflection، قد يكون حتى معيقاً له. مثلاً، في حالة لعب البليادرو، أو المبارزة بالسيف، أو ضبط آلة ما، أو الغناء، يجب على المعرفة الإدراكية توجيه النشاط مباشرة؛ فالمرور عبر التفكُّر يجعلها غير مؤكدة، لأنه يجزىء الانتباه، ويشوش المنفذ. هكذا، ينجز الأشخاص غير المتعلمين والمتوحشين، لكونهم ليسوا معتادين كثيراً على التفكير، العديدَ من التمارين الجسدية، والصراع مع الحيوانات، والرمي بالقوس والسهم وما شابه، بسرعة ويقين لا يمكن بلوغهما مطلقاً من الأوربي المتفكِّر، فقط لأنّ تروّيه يجعله يتردد ويتأخر. مثلاً، هو سيحاول إيجاد الموضع الصحيح أو النقطة الصحيحة من الزمان من المتوسط بين حدين متطرفين زائفين، بينما يصل الشخص الطبيعي لذلك مباشرة دون التفكّر في سياقات خاطئة متاحة أمامه. بطريقة مماثلة، ستكون بلا فائدة لي القدرة على أن أعيّن في التجريد درجات ودقائق الزاوية التي علي استعمال موس الحلاقة فيها، ما لم أكن أعرف ذلك حدْسياً، أي، ما لم أكن أعرف كيف أمسك موس الحلاقة. بالطريقة ذاتها، تطبيق العقل مزعج جداً أيضاً لمن يحاول فهم الفراسة physiognomy؛ هذه أيضاً يتوجب حدوثها مباشرة من خلال الفهم. نحن نقول إن التعبير، معنى ملامح الوجه، يمكن الشعور بها فقط، بمعنى، لا يمكن إدخالها في المفاهيم المجرّدة. كل شخص لديه طريقته الحدْسية الخاصة المباشرة في الفراسة وقراءة التعابير العاطفية والانفعالية،

مع هذا فإنّ شخصاً ما يميز تلك العلامات بجلاء أكبر من غيره. لكن الفراسة كعلم في التجريد لا يمكن إعدادها للتعليم، لأن تدرجات الفروقات في هذا المجال تكون على درجة من الرهافة بحيث يتعذر على المفهوم بلوغها. من هنا ترتبط المعرفة العقلانية المجرّدة بها كما تفعل الفسيفساء مع لوحة لفان دير فرفت Van der Werft أو دنر Denner. مهما كانت الفسيفساء دقيقة، فإنّ حافات الأحجار تبقى هناك دائماً، بحيث لا يمكن أن يكون ثمة انتقال مستمر من لون إلى آخر. بالطريقة عينها، لا تكون المفاهيم، بصرامتها وتخطيطها الصارم، مهما كانت منفصلة بدقّة عبر تحديدات أكثر قرباً، قادرةً على بلوغ التعديلات المرهفة للإدراك، وهذه هي بالذات نقطة المثال الذي تناولته توّاً عن الفراسة.(*)

هذه الخاصية نفسها في المفاهيم والتي تجعلها شبيهة بأحجار الفسيفساء، والتي بفضلها يظل الإدراك دائماً بالنسبة لها خطّاً مُقارباً asymptote، هي نفسها العلّة في عدم إنجاز شيء ذي بالٍ من خلالها في الفن. إذا كان المغني أو عازف الكمان يرغب بتوجيه أداءه من خلال التفكّر، فسيظل أداءً بلا حياة. والشيء ذاته يصح على الملحن، الرسام، والشاعر. بالنسبة للفن يظل المفهوم دائماً غير مثمر؛ في الفن يستطيع فقط قيادةَ التقنية technique؛ فنطاقه هو العلم. في الكتاب الثالث سنتفحص بقرب أكبر علّة كون كل الفن الأصيل ناجم عن المعرفة الإدراكية، وليس عن المفاهيم. حتى بالنسبة للتصرّف، أو الجاذبية الشخصية عند الاختلاط مع

---

*) أنا بالتالي من أصحاب الرأي بأن علم الفراسة لا يمكن أن يمضي في يقين أكثر من بسط القليل من القواعد العامة جداً. على سبيل المثال، تكون الخاصيات العقلية في الجبين وفي العين؛ الخاصيات الأخلاقية، تجليات الإرادة، يمكن قرائتها في الفم والجزء السفلي من الوجه. الجبين والعين يوضحان بعضهما بعضاً؛ وإذا شوهد أي منهما بدون الآخر فإنه يُفهَم جزئياً فقط. لا يمكن للعبقري مطلقاً أن يكون بدون حاجبين عاليين عريضين مقوسين بدقّة، لكن حاجبين كهذين هما غالباً بلا عبقرية. يمكن الاستدلال على الذكاء بيقين أكبر من الهيئة الحاذقة وكلما كان الوجه أقبح، والاستدلال على الغباء بيقين أكبر من الهيئة الغبية، وكلما كان الوجه أجمل، لأن الجمال، باعتباره شيء لائق وملائم للنموذج البشري، يحمل في ذاته وبذاته التعبير عن الصفاء الذهني؛ والعكس هو الصحيح في حالة القبح وهكذا.

الناس، تكون للمفهوم قيمة سالبة فقط في كبح الاندفاعات الفظة للأنانية والأعمال الوحشية، ليصبح التهذيبُ فعلَها الجدير بالثناء. ما هو جذاب، كريم، ظريف في السلوك، ما هو حنون وودود، لا يمكن أن يكون متأتياً من المفهوم، وإلا فإنّا سنشعر أنه مقصود ولا نعود منسجمين. كل رياء هو من فعل التأمل، ولكنه لا يمكن أن يُستبقى على الدوام؛ *nemo potest*(*) *personam diu ferre fictam*، كما يقول سينيكا في كتابه *الرحمة De Clementia*؛ لأنه عموماً سوف يميَّز، ويفقد تأثيره. العقل ضروري في توترات الحياة الشديدة عندما تكون هناك حاجة للقرارات العاجلة، والفعل الجريء، والاستيعاب الشديد والسريع، ولكن إذا صارت له اليد العليا، فسوف يشوش ويعيق الاكتشافَ الحدْسي والمباشر لما هو صحيح بواسطة الفهم المحض، وفي الوقت نفسه سيمنع القبض على هذا الأخير، وإذا ما ولّد تردداً وحيرة، حينها يمكن أن يدمّر كل شيء بسهولة.

أخيراً، الفضيلة والقداسة تنجمان عن التفكّر، لكن من العمق الباطني للإرادة، ومن علاقتها بالمعرفة. هذا النقاش يعود إلى جزء مختلف تماماً من هذا الكتاب. لكن هنا يمكنني قول هذا المقدار فقط: إن الدُغْمائيات المرتبطة بالأخلاق يمكن أن تكون عينها في ملَكة العقل لأممٍ كاملة، لكن سلوك كل فرد شيء مختلف، ومناقض أيضاً. السلوك، كما نقول، يحدث طبقاً للمشاعر، أي، على وجه التعيين، ليس طبقاً للمفاهيم، وإنما للقيمة والنوعية الأخلاقية. الدُغْمائيات تراود العقلَ العقيم؛ والسلوك في النهاية يتابع سياقه باستقلال عنها، و في العادة ليس طبقاً لمسلّماتٍ maxims مجرّدة، وإنما لمسلّمات غير معلَنة، حيث التعبير عنها هو على وجه الدقّة الإنسان نفسه بكلّيته. بالتالي، مهما كانت الدُغمائيات الدينية للأمم، فإنّ الفعلَ الخيّر فيها جميعاً مصحوب برضا لا يوصف، والفعل السيء برهبة لامحدودة. لا استهزاءَ يَنال من الأول؛ ولا غفران أبِ الاعترافِ يُنقذُ من الأخير.

---

*) «لا أحد يستطيع أن يضع القناع طويلاً»؛ «عاجلاً ما ينقلب التظاهر إلى طبيعته الخاصة» م.أ.

لكن من اليقيني أن تطبيق العقل شيء ضروري لمتابعة طريق الفضيلة في العيش؛ ومع هذا فهو ليس مصدرها، ولكن وضيفته وضيفة مكمّلة؛ وهي إبقاء القرارات التي تم تكوينها، وأن يدعم بالمسلّمات مقاومةَ ضعف اللحظة، وإعطاء تماسكٍ للسلوك. وأخيراً، يفعل الشيءَ عينه في الفن، إذْ لا يكون مؤهلاً لأي شيءٍ في القضية الأساس، وإنما يساعد في إنجازها، وذلك فقط لأنّ العبقرية ليست تحت تصرف الإنسان في كل حين، ومع هذا يتوجب إتمام العمل بكل أجزاءه حتى اكتماله.(*)

*) انظر الفصل السابع من المجلد الثاني.

كل هذه الاعتبارات لمحاسن تطبيق العقل، إضافة إلى مثالبه، ينبغي أن تساعد في أن تُوضّحَ أنه رغم أن المعرفة العقلانية المجرّدة هي انعكاس للتصوُّر المستمدّ من الإدراك، وأنها مؤسسة على ذلك، فإنّها ليست بحال من الأحوال متسقةً معه بحيث تستطيع الحلولَ محلّه في كل مكان؛ على العكس، فهي لا تتطابق أبداً بشكل كلّي مع هذا التصوُّر. بالتالي، كما رأينا، تُنجَزُ العديد من الأفعال الإنسانية بمساعدة العقل والمنهج المتروّي، ومع ذلك يتحقق بعضها بشكل أفضل من دونهما. هذا التعارض على وجه التعيين بين المعرفة الإدراكية والمعرفة المجرّدة، والذي بفضله تُقاربُ الأخيرةُ السابقةَ فقط كما تُقارب الفسيفساءُ الرسمَ، هو العلّة في ظاهرة جديرة بالاهتمام جداً. وكما هو الحال مع العقل، تخص هذه الظاهرة الطبيعة الإنسانية حصراً، وكل التفسيرات لها التي تمت محاولتها مراراً لحيننا هذا غير كافية. وأعني بها ظاهرة *الضحك laughter* . على خلفية هذا الأصل للظاهرة، لا نستطيع الامتناع عن الكلام عليها هنا، رغم أن ذلك يقطع سياق بحثنا مرة أخرى. في كل الحالات، لا يتولّد الضحك سوى عن التعارض المحسوس بغتةً بين مفهوم ما والموضوعات الواقعية التي تم التفكير بها من خلاله وعبر علاقة ما؛ فالضحك نفسه مجرّد تعبير عن هذا التعارض. إنه يحدث غالباً عبر اثنين أو أكثر من الموضوعات الواقعية التي تم التفكير بها من خلال مفهوم واحد، وحيث يتم نقل هوية المفهوم إلى الموضوعات. عندها سيجعل اختلاف الموضوعات التام من الواضح جداً أن المفهوم ناسب الموضوعات فقط من زاوية نظر أحادية الجانب. ويحدث غالباً أيضاً،

إن التناقض بين موضوع واقعي منفرد والمفهوم الذي، من جانب معين، صُنّفَ تحته بصواب، يُشعَر فجأة. كلّما كان تصنيف وقائع فعلية كهذه ضمن مفهوم معين أكثر صواباً من زاوية نظر معينة، وكلما كان سطوع تناقضها معه أكبر من زاوية أخرى، يصير تأثير الضحك الناشيء من هذا التناقض أكثر قوة. كل الضحك بالتالي يتصادف مع تصنيفات مفارِقةٍ paradoxical، وبالتالي غير متوقعة، سواء تم التعبير عنها بكلمات أو بأفعال. هذا هو بايجاز التفسير الصائب لما هو مضحك ludicrous.

لن أتوقف هنا لأذكر طرائف معينة لتوضيح شرحي؛ لأنّ ما ذكرته سهل وبسيط الفهم تماماً حتى أنه لا يحتاج إليها، وكل ما هو مضحك مما يمكن للقارىء استحضاره إلى ذهنه يمكن أن يعطي برهاناً على ذلك. لكن شرحنا يؤكَّد ويوضَّح مباشرة ببسط نوعين ينقسم إليهما ما هو مضحك، وينجمان عن هذا الشرح تحديداً. فنحن إما نكون على معرفة مسبقة باثنين أو أكثر من الموضوعات الواقعية الشديدة الاختلاف، أي تصوُّرات الإدراك أو الحدْس، وحدّدناها باعتباطية من خلال مفهوم يضمّها جميعاً؛ وهذا النوع مما هو مضحك يسمى *الظُرف wit*. أو، بالمقابل، يكون المفهوم أولاً وقبل كل شيء موجوداً في المعرفة، ومنه نعبر إلى الواقع والتنفيذ في الواقع، أي الفعل action. فهذه الموضوعات تكون في اعتبارات أخرى مختلفةً بشكل جذري، لكن بسبب التفكير بها جميعاً في ذلك المفهوم، تُعتبَر وتُعامَل الآن بالطريقة نفسها، إلى أن، ولدهشة الشخص الفاعل، تَبرزُ جوانب اختلافها الكبيرة. هذا النوع مما هو مضحك يسمى *الحماقة folly*. بناء عليه كل ما هو مضحك هو إما ومضةُ ظُرفٍ أو فعلٌ حماقة، اعتمادا على ما إذا كان الشخص ينطلق من تناقض الموضوعات إلى هوية المفهوم، أو، بالاتجاه المعاكس. النوع الأول اعتباطي دائماً، أما الأخير فمقصود دائماً ومفروض خارجياً. من الجليّ، ومن أجل قلبِ نقطة الانطلاق، ولتصوير الظُّرفِ كحماقة، يوجد فن المنكّت أو المهرّج. شخص كهذا، إذ يدرك جيداً اختلاف الموضوعات، يوحّدها في ظُرفٍ سرّي تحت مفهوم واحد، وبعدها، انطلاقاً من هذا المفهوم، يحصل

من اختلاف الموضوعات المكتشَف لاحقاً على المفاجأة التي كان اعدّها هو نفسُه. ينجم عن هذه النظرية القصيرة لكن المناسبة لما هو مضحك، وإذا وضعنا حالة المنكّت الأخيرة جانباً، أن الظُّرف يجب أن يُظهر نفسَه دائماً في كلمات، أما الحماقة فعادةً في أفعال، ولو أنها تَظهر أيضاً في كلماتٍ عندما تعبّر ببساطة عن نية ما بدلاً من تنفيذها فعلياً، أو عندما تُظهر نفسَها في مجرّد الأحكام والآراء.

الحذلقة pedantry هي أيضاً نوع من الحماقة folly. فهي تنبع من امتلاك الشخص لثقة قليلة في فهمه، وبالتالي لا يرغب في ترْك الأشياء وشأنها، وهو لا يميز مباشرة ما هو صائب في الحالة جزئية. من هنا، فإنه يضع فهمَه تماماً تحت وصاية عقله، ويستعمل ذلك في كل المناسبات؛ بعبارة أخرى، إنه يريد دائماً أن الانطلاق من المفاهيم العامة، القواعد، المسلّمات maxims، وأن يتمسك بها بصرامة في الحياة، في الفن، وحتى في السلوك الخيّر أخلاقياً. وهكذا يصير هذا التشبث بالشكل، الطريقة، التعبير، والكلمة، مميزاً للحذلقة، ومعها يحلّ محلَّ الجوهر الواقعي للقضية. التنافر أو التعارض بين المفهوم و الواقع عاجلاً ما يصير ظاهراً، لأنّ الأول لا ينزل أبداً إلى الحالات الجزئية، وكليته universality وتحديده الصارمان لا يتيحان أبداً التطابق بدقّة مع التدرجات المرهفة لاختلافات الواقع وتبايناته التي لا تحصى. وعَلَيْه فإنّ المتحذلق بمسلّماته العامة دائماً ما يَسقط بصورة سيئة في الحياة، ويُظهر نفسَه كأحمق، أخرق، وغير كُفء. وفي الفن، حيث يكون المفهوم عقيماً، نراه ينتج أعمالاً متكلفة، قاصرة، جامدة، وبلا حياة. حتى في مجال الأخلاق، فإنّ نية الفعل بصورة قويمة أو نبيلة لا يمكن تحقيقها في كل الحالات طبقاً لمسلّمات مجرّدة، لأنّ التمايزات المرهفة إلى ما لانهاية حسب طبيعة الظروف تجعل اختيار ما هو قويم في حالات كثيرة ضرورياً عبر الانطلاق مباشرة من الشخصية. فتطبيق المسلّمات المجرّدة ببساطة يعطي نتائج خاطئة أحياناً، لأنها ممكنة التطبيق جزئياً فقط؛ وأحياناً تكون متعذرة التطبيق، فمسلّمات كهذه غريبة على الشخصية الفردية للشخص الفاعل،

وهذا ما لا يمكن اخفائه تماماً مطلقاً؛ وعَلَيْه فإنّ التناقضات تعقب ذلك. نحن لا نستطيع عَتْقَ كَنْت تماماً من التأنيب لتسببه في الحذلقة الأخلاقية، بالقَدْر الذي جعل فيه شرطَ القيمة الأخلاقية لفعل ما هو وجوب القيام به من محض مسلّمات عامة عقلانية مجرّدة وبلا أي ميل أو عاطفة آنية. هذا التأنيب هو فحوى التعبير الساخر لشيلّر «*وساوس الضمير*» *Gewissensskrupel*. عندما نتكلم، خصوصاً في المسائل السياسية، على المفكرين اللاعمليين، المنظرين، العلماء، وما شابه، فنحن نعني المتحذلقين، أي، من يعرفون الأشياء جيداً في التجريد، ولكن ليس في الملموس. التجريد يتكون من الاستبعاد الفكري للتحديدات الأقرب والأكثر تفصيلاً، ولكن هذه التحديدات على وجه الدقّة هي ما يَعتمد عليه الكثيرُ جداً في الممارسة.

لإكمال النظرية، لا يزال علينا ذكر نوع متصنّع من الظُرف، وهو التلاعب بالكلمات، التلاعب الجناسي بالألفاظ calembour، التورية pun، التي يمكن أن نضيف إليها الموارية equivocation، المستعملة أساساً في البذيء من الكلام (الفاحش، الوسخ). تماماً كما يَحشرُ الظُرف موضوعين واقعيين شديدي الاختلاف تحت مفهوم واحد، كذلك تأتي التوريةُ بمفهومين مختلفين تحت كلمة واحدة عَرَضاً أو باستعمال المصادفة. والتناقض نفسه يظهر ثانية، لكن بامتاعٍ أقلّ وتصنعٍ أكبر، لأنه لا ينجم عن الطبيعة الجوهرية للأشياء، بل من تصادف التسميات. في حالة الظُّرف، يكون التشابه في المفهوم، والاختلاف في الواقع؛ لكن في حالة التورية، يكون الاختلاف في المفاهيم والتشابه في الواقع الذي تنتمي الكلمات إليه. ستكون مقارنة لا تخلو من الغرابة لو قلنا إن التورية ترتبط بالظُّرف كما يرتبط القطع الزائد للمخروط العلوي المقلوب بالقطع الزائد للسفلي. لكن سوء فهم كلمة، أو تبديلها، هو التلاعب غير المقصود بجنس الألفاظ، وبالتالي فهي ترتبط بالظُّرف تماماً كما ترتبط الحماقة به. من هنا، حتى الشخص الثقيل السمع، فضلاً عن الأحمق، يجب أن يوفّر مادة للضحك، والكتّاب السيئون للكوميديا غالباً ما يستخدمون الصيغة الأولى لأثارته بدل الأخيرة.

تناولتُ الضحك هنا من مجرّد الجانب النفسي؛ أما بخصوص الجانب الجسدي، فأشير إلى مناقشة الموضوع في كتابي *تكملات وإضافات* (المجلد الثاني، الفصل السادس، فقرة ٩٦)، ص١٣٤ من الطبعة الأولى.(*)

---

*) انظر الفصل الثامن من المجلد الثاني.

عبر كل هذه المناقشات من المؤمل أن الاختلاف والعلاقة بين المنهج المعرفي للعقل، أي *المعرفة العقلانية rational knowledge*، المفهوم concept، من جانب، والمعرفة المباشرة في الإدراك perception أو الحدْس intuition وفي الاكتناه apprehension بواسطة ملَكة الفهم understanding من جانب آخر، قد تم توضيحها بجلاء تام. إضافة لذلك، كانت هناك أيضاً مناقشات عارضة عن الشعور والضحك، والتي وصلنا إليها بصورة محتمة تقريباً من دراسة العلاقة الهامة بين صيغ المعرفة المختلفة. من كل هذا أعود الآن إلى مناقشة إضافية للعلم باعتباره، إلى جانب الكلام speech والفعل المتروّي deliberate action، الميزةَ الثالثة الممنوحة من ملَكة العقل للإنسان. التفحص العام للعلم الذي يتناهى إلينا هنا سيتم تناوله جزئياً من حيث صورته، وجزئياً من حيث أساس الأحكام judgments فيه، وأخيراً من حيث محتواه.

لقد رأينا أن كل المعرفة العقلانية، باستثناء أسس المنطق المحض، تمدّ جذورها ليس في العقل نفسه، لكن، وبعد اكتسابها كمعرفة للإدراك، يتم إيداعها في العقل، وعبر هذا الطريق تكون مرت في منهج مختلف تماماً للمعرفة، وتحديداً التجريد. كل المعرفة العقلانية rational knowledge، أي، المعرفة المرفوعة إلى الوعي في التجريد، مرتبطة بالعلم كجزء من كلّ. كل شخص ينال معرفة عقلانية عن أشياء مختلفة كثيرة بواسطة التجربة، أي عبر دراسة الأشياء الفردية المقدمة له؛ لكن فقط من يأخذ على عاتقه مهمة الحصول على معرفة كاملة في التجريد عن صنف معين من الأشياء يتطلّع

إلى العلم. فقط بواسطة المفهوم concept يمكن له تمييز هذا الصنف؛ بالتالي، على رأس كل علم ثمة مفهوم يتم من خلاله التفكير بالجزء من بين مجموع الأشياء جميعاً، وبواسطته يَعِدُ ذلك العلم بمعرفة كاملة في التجريد. على سبيل المثال، مفهوم العلاقات المكانية، أو مفهوم فعل الأجساد العضوية على بعضها البعض، أو مفهوم طبيعة النباتات والحيوانات، أو مفهوم التغيّرات المتعاقبة على سطح الكوكب، أو مفهوم التغيّرات في الجنس البشري ككل، أو مفهوم هيكل اللغة، وما شابه. إذا أراد العلم الحصول على المعرفة بموضوعه عبر تفحص كل شيء فردي مفكَّر فيه من خلال المفهم، إلى أن يستكشفَ الكلّ تدريجياً على هذا النحو، فإنّ أي ذاكرة إنسانية لن تكفي لذلك، ولن يُنال أي يقين بالكمال. وعَلَيْه، فهو يستفيد من الخاصية التي ناقشناها سابقاً عن نُطُق المفاهيم واشتمال أحدها على الآخر، ويمضي أساساً إلى نُطُق أوسع تقع عموماً ضمن مفهوم موضوعها. وإذْ يُحدّدُ علاقات هذه النُطُق spheres مع بعضها، فكل ما يُفكَّر فيه داخلها يُحدَّد أيضاً بصورة عامة، ويمكن الآن أن يصبح أدقّ وأدقّ تحديداً بواسطة فصلِ نُطُقٍ-مفاهيمٍ أصغر وأصغر. هكذا يصير ممكناً لعلم ما الاشتمال على موضوعه بكليّته. ممرّ المعرفة هذا المتّبع من العلم، وتحديداً من العام إلى الجزئي، يميزه عن المعرفة العقلانية العادية. الصورة المنهجية بالتالي هي عنصر مميز وجوهري في العلم. تجميع أكثر نُطُق المفاهيم عمومية لكل علم، أي، معرفة مبادئها الرئيسة، هو الشرط الذي لا غنى عنه لإتقانها. مقدار المسافة التي نريد الذهاب فيها من هذه المبادئ إلى القضايا الأكثر تخصيصاً هي مسألة اختيار؛ لأنّ ذلك لا يُزيد الشمولَ بل درجةَ المعرفة. عدد المبادئ الرئيسة المتّبعة من بين كامل بقية المبادئ يختلف بصورة عظيمة بين العلوم المختلفة، حتى أن في بعضها هناك تبعية أكثر، وفي بعض آخر تنسيق أكثر؛ وفي هذا المجال، تقوم الحالة الأولى بمزاعم أكبر بالاستناد إلى قوة الحُكم، بينما في الحالة الأخيرة بالاستناد إلى

الذاكرة. لقد كان معروفاً حتى للسكولائيين(*)، بسبب تطلّب القياس لمقدّمتين، أن لا علم يمكنه الانطلاق من مبدأ واحد رئيس يتعذّر استنباطه إلى ما وراء ذلك؛ على العكس، يجب عليه امتلاك عدة مبادئ، أو على الأقلّ اثنين منها. العلوم التصنيفية الصارمة، كعلم الحيوان، علم النبات، وحتى الفيزياء والكيمياء، بمقدار ما تحيل لاحقاً كل الفعل العضوي إلى القليل من القوى الأولية، لها تبعية أكثر. التاريخ، من جهة أخرى، ليس له تبعية على الإطلاق، لأنّ ما هو كلي universal فيه يتكون من مجرّد مَسْحِ المراحل التاريخية الرئيسة. من هذه المراحل، مع ذلك، يتعذَر استنباط الأحداث المحدَّدة؛ فهي تتبعها طبقاً للزمان فحسب، وتتسق معها طبقاً للمفهوم. من هذا، فالتاريخ، قَطْعياً، معرفة عقلانية دون شك، ولكنه ليس علما. في الرياضيات، طبقاً لإقليدس، تكون البديهيات هي المبادئ الوحيدة المتعذّر إثباتها، وكل البراهين تتبعها بصرامة وبتدرّج. طريقة التناول هذه ليست جوهرية للرياضيات، ففي الحقيقة كل قضية تَبدأُ إنشاءً construction مكانياً جديداً، في ذاته، يكون مستقلاً عن الإنشاءات السابقة، ويمكن معرفته فعلياً من ذاته، باستقلال تامّ عنها، في الحدْس المحض بالمكان، حيث يكون حتى أكثر الإنشاءات تعقيداً جلياً مباشرة تماماً كالبديهية. ولكن هذا ما سنناقشه بتفصيل أكبر لاحقاً. حتى ذلك الحين، كل قضية رياضية تبقى دائماً حقيقة كلّية، سارية المفعول في حالات جزئية لا تحصى. الانتقال المتدرج من القضايا البسيطة إلى المعقدة الواجب إحالتها إليها هي أيضاً عملية جوهرية في الرياضيات، وعَلَيْه فالرياضيات من مختلف الجوانب هي علم. اكتمال العلم على هذا النحو، أي لنَقُل، طبقاً للجانب الصوري، يتكون بمقدار وجود تبعية أكبر وتنسيق أقلّ في المبادىء قدر الإمكان. الموهبة العلمية على وجه العموم، هي القدرة على إتْباع نُطُق المفاهيم استناداً إلى تحديداتها المختلفة، بحيث، كما يوصي

*) سواريز Suarez، النزاعات الميتافيزيقية، Disputations Metaphysicae, disp. III, sec. 3, tit. 3.

أفلاطون بتكرار، لا يتكوّن العلم ببساطة من شيء كلي وتشعبات هائلة للأشياء الموضوعة جنباً إلى جنب تحته، وإنما من المعرفة الهابطة بتدرج من ما هو أكثر كلّية إلى ما هو جزئي عبر مفاهيم وتقسيمات وسيطة، وطبقاً لتحديدات أقرب وأقرب. وحسب تعابير كَنْت، فإن هذا يعني الامتثال لقانون التجانس homogeneity وقانون التحديد specification على حد سواء. من حقيقة أن هذا هو ما يؤسس الاكتمال العلمي الحقيقي، ينتج أن هدف العلم ليس المزيد من اليقين، فحتى أكثر الشذرات انفراداً وانفصالاً من المعرفة يمكن أن تملك يقيناً كهذا؛ بل إنه يهدف بالأحرى إلى تيسير المعرفة العقلانية من خلال صورتها وامكانها، كما هما مُعطَيين، لإكمال هكذا معرفة. لهذا السبب يوجد الرأي السائد والمنحرف في الوقت ذاته عن كون الشخصية العلمية للمعرفة تتكون من اليقين الأكبر، ومن هذا التأكيد الخاطىء ينجم زيف آخر وهو أن الرياضايات والمنطق وحدهما هما علمان بالمعنى الصحيح للكلمة، لأنّ فيهما فقط، باعتبار طبيعتهما القبْلية التامة، يوجد يقين للمعرفة لا يمكن دحضه. هذا الامتياز الأخير لا يمكن نكرانه، لكنه لا يتيح لهما مزاعم خاصة عن طبيعة العلم. فهذه الطبيعة لا توجد في اليقين، وإنما في الصورة المنهجية للمعرفة، المؤسسة من خلال الانحدار التدريجي من الكلي إلى الجزئي. طريقة المعرفة هذه من الكلي إلى الجزئي، الخاصة بالعلوم، تجعل من الضروري تأسيس الكثير على الاستنباط من قضايا سابقة، عن طريق البرهان. وهذا ما ولّد الخطأ القديم بكون ما هو مبرهن فقط، صحيح تماماً، وأن كل حقيقة تتطلب برهاناً. على العكس، كل برهان يتطلب حقيقة غير مُثبَتة، لتدعمه في النهاية أو تدعم إثباتاتها. وعَليْه، فإنّ حقيقةً مؤسسةً مباشرةً مُفضّلةٌ على حقيقة مؤسسة عبر البرهان كأفضلية ماء النبع على الماء المنقول بالأنابيب. الإدراك، جزئياً، باعتباره قَبْلياً محضاً، كتأسيس الرياضيات، وجزئياً، باعتباره بَعْدياً إمبيريقياً، كتأسيس لكل العلوم الأخرى، هو مصدر كل الحقيقة وأساس كل العلوم. (وحده المنطق يُستثنى، لأنه غير مؤسس على المعرفة الإدراكية، وإنما على

معرفة العقل المباشرة بقوانينها الخاصة). ليست الأحكام المشروحة أو براهينها، وإنما الأحكام المشتقة مباشرة من الإدراك والمؤسسة على ذلك دون أي برهان، هي بالنسبة للعلم كما الشمس بالنسبة للعالَم. كل الضياء صادر عنها، والبقيّة، إذْ تُضاء بها تعطي بدورها الضياء. تأسيس حقيقة أحكام أولية كهذه مباشرة من الإدراك، أي تشييد أسس للعلم كهذه من بين العدد الهائل للأشياء الواقعية، هو عملُ *قدرة الحُكم* *power of judgment*. وهذا يتكون من القابلية على تحويل ما تمت معرفته في الإدراك بصحة ودقّة إلى الوعي المجرّد اللاحق؛ وهكذا يكون الحُكم هو الوسيط بين الفهم والعقل. فقط قدرة الحُكم المرموقة والاستثنائية في الفرد يمكنها فعلياً جعل العلم يتقدم، لكن كل من يملك ببساطة ملَكة سليمةً للعقل يستطيع استنباط deduction القضايا من القضايا propositions، أي أن يبرهن، أن يخلص إلى نتائج. من جانب آخر، وضعُ وتثبيتُ ما تمت معرفته من خلال الإدراك في مفاهيم مناسبة للتفكّر reflection، بحيث، أولاً، يتم التفكير بما هو مشترك لعدد من الموضوعات من خلال مفهوم *واحد*، وثانياً، يتم التفكير في نقاط اختلافها من خلال العدد ذاته من المفاهيم؛ هذا ما تقوم به قدرة الحُكم. وهكذا، فإنّ ما هو مختلف يُعرَف ويُفكَّر فيه كاختلاف، رغم الاتفاق الجزئي؛ وما هو متطابق يُعرف ويُفكر فيه كتطابق، رغم الاختلاف الجزئي، وكل ذلك تبعا للغرض والاعتبار القائمين فعلياً في كل حالة. هذا أيضاً هو فعلُ الحُكم. النقص في الحُكم هو البلاهة. الشخص الأبله يفشل في أن يميز، مرةً الاختلاف الجزئي أو النسبي لما هو في متطابق في مجال معين، ومرةً ما هو مختلف نسبياً أو جزئياً. فوق ذلك، على هذا التفسير لقوة الحُكم يمكن تطبيق تقسيم كَنْت للأحكام إلى حُكمٍ تفكُّري reflective، وحُكم تصنيفي subsuming، طبقاً لمرورها من موضوعات الإدراك إلى المفهوم، أو من المفهوم إلى موضوعات الإدراك، وفي كلا الحالتين تتوسط بين معرفة ملكة الفهم بواسطة الإدراك والمعرفة التفكُّرية للعقل. ليست هناك حقيقة يمكن إظهارها بواسطة الأقيسة وحدها، لكن ضرورة تأسيس

الحقيقة عبر مجرّد الأقيسة هي دائماً مسألة نسبية فقط، وفي الواقع ذاتية. فلأن كل البراهين أقيسة، علينا البحث أولاً عن حقيقة جديدة غير مبرهنة، بل جلية مباشرة، وفقط ما دامت حقيقة كهذه غائبة يتوجب تقديم البرهان. لا علم يمكن أن يكون قابلاً للبرهنة في كل مكان إلا بمقدار ما يمكن لمبنى الوقوف في الهواء. كل براهين العلم يجب أن تشير إلى شيء آخر مُدرَك، وبالتالي غير قابل للبرهنة، لأنّ كل عالم التفكُّر يستند على، ويتجذر في، عالم الإدراك. كل الأدّلة النهائية، أي الأصلية، ناجمة عن الإدراك الحدْسي، كما تُبَيِّنُ الكلمةُ أصلاً. عَليْه فالدليل إما يكون إمبيريقيا أو مؤسساً على الإدراك القبلي لحالات الخبرة الممكنة. في كلا الحالتين، يقدّم معرفةً محايثة فحسب وليست معرفةً مُفارِقة. وكل مفهوم يمتلك قيمته ووجوده فقط بمرجعية تصوّر من الإدراك، رغم أن مرجعية كهذه قد تكون تماماً غير مباشرة. ما يصحّ على المفاهيم يصحّ أيضاً على الأحكام المركّبة منها، وفي كل العلوم. عليه فلا بد أن يكون من الممكن بطريقة ما، أن نعرف مباشرة، حتى من دون براهين أو أقيسة، كلَّ حقيقة مكتشفة من خلال الأقيسة وموصَّلة عبر البراهين. هذا هو الأكثر صعوبة دون ريب في حالة الكثير من القضايا الرياضية المعقدة التي نصلها فقط عبر سلاسل من الأقيسة؛ على سبيل المثال، حسابُ الوتر والمماس لكل الأقواس عبر الاستنباطات من نظرية فيثاغورس. ولكن حتى حقيقة كهذه لا يمكنها الاستناد جوهرياً على المبادئ المجرّدة وحدها، والعلاقات المكانية في أصلها يجب أن تكون قابلة للانكشاف للحدْس المحض قبلياً، بحيث يتم تأسيس التعبير المجرّد عنها مباشرةً. لكننا سنناقش البرهان في الرياضيات قريباً بالتفصيل.

قد يتحدث الناس غالباً بنبرة عالية عن العلوم المستندة بالكامل على استنتاجات صحيحة من مقدّمات مؤكدة، وبالتالي صادقة دون شك. لكن من خلال السلاسل المنطقية المحضة للتفكير، ومهما كانت المقدمات صادقة، لن ننال أبداً أكثر من توضيح وإظهار ما كان قائماً بتمامه في المقدمات؛ هكذا سنبسط بجلاء ما كان مفهوماً ضمنياً أصلاً فيها فحسب.

المقصود خصوصاً بهذه العلوم المبجّلة العلوم الرياضية، لاسيما علم الفلك. لكن يقينية علم الفلك تنشأ من واقعة أنه يملك في أساسه الحدْس أو إدراكَ المكان كمُعطىً قبْلي، وبالتالي يكون معصوماً من الخطأ. كل العلاقات المكانية، مع ذلك، تنبع من بعضها البعض بضرورةٍ (هي أساس وجودها) تتيح يقيناً قبلياً، ويمكن اشتقاها بأمان من بعضها البعض.

لهذه المؤونة الرياضية تُضاف فقط قوة منفردة للطبيعة، وتحديداً الجاذبية، الفاعلة تماماً بالتناسب مع الكُتلة ومربع المسافة. وأخيراً، لدينا قانون القصور الذاتي، كيقين قَبْلي، لكونه ناشىء عن قانون السببية، مع المُعطيات الإمبيريقية للحركة المؤثرة عل كل من هذه الكتل مرةً وإلى الأبد. هذا هو مجمل مادة علم الفلك، التي، ببساطتها ويقينها، تقود إلى نتائج محددة ممتعة جداً بفضل ضخامة واهمية الموضوعات فيه. على سبيل المثال، إذا كنتُ اعرفُ كتلةَ كوكب والمسافة التي تفصله عن قمره، أستطيع الاستدلال بيقين على مدة دوران الأخير طبقاً للقانون الثاني لكبلر. لكن أساس هذا القانون هو أن هذه السرعة، وعلى أساس هذه المسافة فقط، تربط بتزامنٍ القمر إلى كوكبه، وتمنعه من السقوط فيه. بالتالي، على أساس هندسي كهذا فحسب، أي، بواسطة الحدْس أو الإدراك القبليين، إضافة إلى تطبيق قانون طبيعي، نستطيع الذهاب بعيداً مع الأقيسة syllogisms، لأنها هنا، كما قد يمكن القول، مجرّد جسورٍ من اكتناه إدراكي إلى أخر. لكن الحال ليست على هذا النحو مع الأقيسة الجلية المحضة على الممر المنطقي حصراً. أصل اول الحقائق الأساسية في علم الفلك هو حقاً الاستقراء induction، أي، إجمال ما هو مُعطى في إدراكات كثيرة في حُكم واحد صحيح ومؤسس مباشرة. من هذا الحُكم تتكون الفرضيات اللاحقة. وتأكيد هذه الفرضيات بواسطة التجربة، باعتبارها إكمال لمقاربة الاستقراء، يعطي البرهان لذلك الحُكم الأول. على سبيل المثال، الحركة الظاهرة للكواكب تُعرف إمبيريقيا؛ وبعد العديد من الفرضيات الخاطئة عن السياق المكاني لهذه الحركة (المدار الكوكبي)، تم إيجاد الفرضية الصائبة أخيراً، من

بعدها جاءت القوانين التي تتبعها (قوانين كبلر)، وأخيراً العلّة لهذه القوانين (الجاذبية الكونية). الاتفاق المعروف إمبيريقيا لكل الحالات الملاحَظة مع كل الفرضيات ومع نتائجها، أي الاستقراء، اعطاها اليقين التام. اكتشاف الفرضية كان ثمرة قدرة الحُكم التي استوعبتْ بصوابٍ الواقعةَ المُعطاة، وعبرتْ عنها وفقا لذلك؛ بيد أن الاستقراء، أي إدراك الأنواع الكثيرة، أيد هذه الحقيقة. لكن كان يمكن تأسيس هذه الحقيقة مباشرةً حتى من إدراك إمبيريقي واحد، لو كنا نستطيع المرور بحرية عبر الفضاء الكوني، وكانت لنا عينا تلسكوب. بالتالي، حتى هنا ليست الأقيسة هي المصدر الوحيد والجوهري للمعرفة، بل هي دائماً في الواقع بديل مؤقت فحسب. أخيراً، لكي نقدم مثالا ثالثا من مجال مختلف، سنلاحظ حتى ما يسمى بالحقائق الميتافيزيقية، أي، كما بَسَطها كَنْت في *المبادىء الميتافيزيقية المؤسسة للعلم الطبيعي* *Metaphysical Rudiments of Natural Science*، لا تملكُ أدلةَ براهينها. نحن نعرف مباشرة ما هو مؤكد قبْليا؛ وهذا، باعتباره صورة كل المعرفة، معروف لنا بأقصى ضرورة. مثلاً، نحن نعرف على الفور كحقيقة سالبة negative أن المادة تبقى، أي، تعذُّرُ مجيئها إلى الوجود أو فنائها. حدْسنا المحض أو إدراكنا للمكان والزمان يعطي امكانَ الحركة؛ الفهمُ يعطينا في قانون السببية امكانَ التغيّر في الصورة والنوعية، لكننا نفتقر إلى صور تخيل أصل أو اختفاء المادة. ولهذا كانت هذه الحقيقة جلية لكل البشر في كل الأزمنة والأمكنة، ولم يُشكّ فيها بجدية أبداً؛ وما كان الحال ليكون على هذا النحو لو أن أساسها المعرفي لم يكن سوى البرهان الكَنْتي الصعب جداً والدقيق جداً. لكن، بالإضافة إلى ذلك، وجدتُ أن برهان كَنْت كان خاطئاً (كما وضحتُ في الملحق)، وكما بينتُ أعلاه أن استمرار المادة ينبغي استنباطه ليس من الحصة التي للزمان في إمكان التجربة، وإنما من تلك التي للمكان. الأساس الواقعي لكل الحقائق المسمّاة بهذا المعنى ميتافيزيقية، أي، حقائق ذات تعابير مجرّدة عن الصور الكلّية والضرورية للمعرفة، يمكن العثور عليها ليس في المبادئ المجرّدة، بل في

الوعي المباشر بأشكال التصوُّر فحسب، الأشكال التي تبرهن نفسَها بواسطة مُعطيات قبلية دامغة لا تخشى الدحض. لكن إذا كنا لا نزال نريد تقديم برهان على هذا، فذلك سيكون فقط عبر توضيحنا أن ما يتوجب إثباته مُتضمَّن أصلاً في حقيقة لا غبار عليها كجزء من مُسلّمتها أو افتراضها المسبق. هكذا، على سبيل المثال، بينتُ أن كل الإدراك الإمبيريقي يستلزم تطبيق قانون السببية. من ثم فإنّ معرفة هذا القانون هي شرطٌ لكل خبرة، وبالتالي يتعذّر إعطاؤها واشتراطُها من خلال التجربة، كما اكّد هيوم. البراهين عموماً ليست لمن يريدون التعلم بقَدْر من يريدون النزاع. هؤلاء ينكرون بعنادٍ البصيرةَ المؤسسةَ مباشرة. لكن الحقيقة وحدها يمكن أن تكون متماسكة في كل الاتجاهات؛ علينا بالتالي أن نبين لأشخاص كهؤلاء أن ما يقرّون به تحت شكل معين وبصورة غير مباشرة هو نفسه ما يرفضونه تحت شكل آخر بصورة مباشرة، أي، الترابط الضروري منطقياً بين ما هو مرفوض وما هو مُقَرّ.

زدْ على ذلك، هذا نتيجة للصورة العلمية، أي، إتْباعِ كل ما هو جزئي لما هو عام، ومن ثم لما هو أكثر وأكثر عمومية، بحيث إن حقيقة قضايا عديدة تؤسَّس منطقياً فحسب، وتحديداً عبر اعتمادها على قضايا أخرى، ومن ثمّ من خلال الأقيسة التي تظهر في الوقت عينه كبراهين. لكن علينا أن لا ننسى أبداً أن هذه الصورة هي فقط وسيلة لتيسير المعرفة، وليست وسيلة ليقين أكبر. من الأسهل معرفة طبيعة حيوان ما من النوع الذي ينتمي إليه، صعوداً من الصنف، العائلة، المرتبة، والطبقة، من فحص الحيوان نفسه المُعطى إلينا في كل حالة. لكن صدق كل القضايا المستنبطة بواسطة الأقيسة هو دائماً صدق مشروط لا غير، ومعتمد في النهاية، على حقيقة لا تستند على الأقيسة، وإنما على الإدراك أو الحدْس. إذا كان هذا الإدراك متاحاً لنا قَدْرَ اتاحة الاستنباط من الأقيسة، لكان آنذاك محبذا في كل الأحوال. فكل استنباط من المفاهيم مُعرضٍ إلى الكثير من الخداع جرّاء الحقيقة، التي بسطناها سابقاً، عن كون العديد من النُطُق المختلفة للمفاهيم مترابطة ومتشابكة، وأيضاً بسبب كون محتواها غالباً ما يكون مبهم التحديد وغير

مؤكد. أمثلة على هذا هي البراهين العديدة للمذاهب الزائفة والسفسطات من كل نوع. الأقيسة في الواقع يقينية تماماً باعتبار صورتها، لكنها غير يقينية أبداً باعتبار مادتها، أي المفاهيم. لأنّ نُطُقَ هذه المفاهيم، من جانب، غالباً ما لا تكون محددَة بدقّة كافية، كما أنها تتقاطع، من جانب آخر، مع بعضها البعض بطرق كثيرة، بحيث إن نطاقاً معيناً يكون متضمَّناً جزئياً في العديد من النُطُق الأخرى، وبالتالي نستطيع المرور اعتباطياً من أحد هذه النُطُقِ إلى سواه، وأيضاً إلى نُطُقٍ غيرها، كما بينا سابقاً أصلاً. بعبارة أخرى، يمكن للحدّ الثانوي أو الوسطي دائماً الخضوع إلى مفاهيم مختلفة، نستطيع اختيار ما نريده من بينها كحدّ أقصى ووسطي، وعندها تغدو النتيجة مختلفة. كخلاصة، الدليل المباشر محبذ في كل الأحوال أكثر بكثير من الحقيقة المبرهنة، والأخيرة يمكن قبولها فقط عندما يكون ذلك الدليل بعيداً جداً، وليس عندما يكون قريباً مثلها، أو حتى أقرب منها. وهكذا رأينا بالنسبة للمنطق، في كل حالة فردية تكون فيها المعرفة المباشرة أقرب للتناول من المعرفة العلمية المشتقة، إننا دائماً ما نوجه تفكيرنا حصراً بالاستناد للمعرفة المباشرة لقوانين الفكر، ونترك المنطق جانباً.(*)

*) انظر الفصل ١٢ من المجلد الثاني.

الآن، مع قناعتنا بأن الإدراك هو المصدر الأول لكل الأدلة، بحيث إن الإحالة المباشرة أو الوسيطة إليه فقط هي الصدق المطلق، وأكثر من ذلك، إن أقصر الطرق إلى هذا المصدر هي دائماً الأكثر يقيناً، حيث يعرضنا كلُّ توسطٍ للمفاهيم إلى الكثير من الخداع، أقول إذا تحولنا الآن مع هذه القناعة إلى الرياضيات كما هي مبسوطة في صورة علم بواسطة إقليدس، وكما استمرتْ على ذلك حتى يومنا الحاضر، عندها لا نملك إلا اكتشاف أن المسلك المتَّبع من جانبها هو مسلك غريب بل وحتى منحرف. فنحن نطالب باختزال كل دليل منطقي إلى دليل إدراكي. بينما الرياضيات، على العكس من ذلك، ترفض بدأب وعناد دليلَ الإدراك الخاص بها والقريب في كل مكان، لتستبدله بدليل منطقي. علينا النظر إلى هذا كما ننظر إلى شخص يَقطع ساقيه ليسيرَ على عكازين، أو مثل الأمير في «انتصار الرِّقّة» الذي يهرب من واقع الطبيعة الجميل ليستمتع بمشهدٍ مسرحي يقلّدها. وعليّ الآن أن أستحضر للذهن ما قلته في الفصل السادس من مقالة عن *مبدأ العلة الكافية*، الذي أفترض أنه حاضر وطازج تماماً في ذاكرة القارئ. هنا أيضاً أربط ملاحظاتي على هذا الموضوع دون أن أناقش مجددا الفرقَ بين الأساس المحض للمعرفة في الحقيقة الرياضية الممكن إعطائها منطقياً، وأساس الوجود ground of being، وهو الرابط المباشر لأجزاء الزمان والمكان، القابل للمعرفة فقط بواسطة الإدراك. فقط التبصر في أساس الوجود يعطي قناعة حقيقية ومعرفة نافذة. الأساس المحض للمعرفة، من جانب آخر، يبقى دائماً عل السطح، ويمكنه إعطاءنا معرفة عقلانية بأن الشيء

فعلاً ما هو عليه لا غير، لكن لا معرفةَ عقليةً بعلّة كونه كذلك. إقليدس اختار الطريقة الأخيرة وهو ما سبب ضررا واضحاً للعلم. مثلاً، كان عليه من البداية تماماً، أن يبين مرة واحدة ونهائياً كيف أن زوايا وأضلاع المثلث تحدّد بعضها بعضاً، وأنها السبب أو الأساس والنتيجة لبعضها البعض، طبقاً لصورة مبدأ العلة الكافية في مجرّد المكان، والذي يمدّنا هنا، كما يفعل في كل مكان، بضرورة كون شيء معين هو ما هو عليه، لأنّ شيئاً آخر، مختف تماماً، هو ما هو عليه أيضاً. وبدلاً من إعطائنا على هذا النحو بصيرة نافذة في طبيعة المثلث، فإنّه يقدم القليل من القضايا غير المترابطة، والمختارة اعتباطياً، ويعطينا أساساً منطقياً لمعرفتها عبر برهان منطقي شاق طبقاً لمبدأ التناقض principle of contradiction. وبدلاً من معرفة شاملة بهذه العلاقات المكانية، نحصل فقط على القليل من النتائج المشتقة اعتباطياً منها، وفي الوضع نفسه لشخصٍ تُقدَّم إليه مختلف تأثيرات ماكنة بارعة، بينما تظل ترابطاتها وميكانيكها الداخلي محجوبين عنه. نحن مرغمون من خلال مبدأ التناقض على الإقرار بأن كل ما يبرهَن عليه بواسطة إقليدس هو كذلك، لكننا لا نصل لمعرفة *لماذا* هو كذلك. عندها سيكون لدينا تقريباً الشعور غير المريح بأننا تبعنا حيلةً من حِيَل الشعوذة، وفي الحقّ معظم براهين إقليدس هي مثل هذه الحيلة بشكل لافت. فالحقيقة هنا تاتي دائماً تقريباً من الباب الخلفي، لأنها تنشأ بالمصادفة من بعض الظروف الثانوية. مراراً، يغلق البرهان الأباغوجي(*) apagogic proof كلَّ الابواب الواحد تلو الآخر، ويترك باباً واحداً فقط مفتوحاً، علينا، لمجرّد هذا، المرور فيه. غالباً، كما في نظرية فيثاغورس، تُرسَم الخطوط دون معرفة السبب. ويتبين لاحقاً أنها كانت فخاخاً، تَنطبقُ دون توقع وتاخذُ موافقةَ المتعلم أسيرةً معها، المتعلم الذي عليه بعدها وبذهول الإقرار بما يظل غامضاً تماماً في علاقاته الداخلية. وهذا يحدث إلى درجة إمكان دراسته لكامل إقليدس على الدوام دون الحصول على بصيرة حقّة في قوانين العلاقات المكانية،

---

*) برهان قضية عبر برهان خطأ نقيضها. م

بل، بدلاً عن ذلك، يتعلم عن ظهر قلب القليل من نتائجها. هذه المعرفة الإمبيريقية حقاً واللاعلمية شبيهة بمعرفة الطبيب الذي يعرف المرض والعلاج، لكنه لا يعرف الرابط بينهما. وكل هذا ينجم عندما نرفض على هوانا منهج برهان ودليل خاص بنوع معين من المعرفة، ونقدم قسراً منهجاً غريباً عن طبيعتها عوضاً عنه. في اعتبارات أخرى، الطريقة التي يتم بها فعلُ ذلك من إقليدس تستحق كل الإعجاب الذي أُسبغَ عليه لقرون عديدة. لقد تم اتباع المنهج طويلاً إلى درجة أن هذه المعالجة للرياضيات قد أُعلنتْ كنموذج لكل تقديم علمي. وحاول البشر نمذجة كل العلوم الأخرى على أساسها، لكنهم تخلوا عن ذلك فيما بعد دون أن يعرفوا لماذا حقاً. في نظرنا، أن هذا المنهج الإقليدي في الرياضيات يمكن أن يبدو فقط كقطعة متّقدة الذكاء من الضلال. إذا كان هناك خطأ كبير متعلق بالحياة أو العلم يتم اتباعه قصدياً ومنهجياً، مع استحسان عالمي، عندها من الممكن دائماً بسْطُ علّة ذلك في الفلسفة المهيمنة في زمانه. الايليون Eleatics كانوا أول من اكتشف الفرق، وغالباً التنافر، بين ما هو مُتخيَّل وما هو مُدرَك(*)، واستفادوا من ذلك بطرق عديدة في تفلسفاتهم وحتى في سفسطاتهم. وقد تم اتباعهم لاحقاً من الميغاريين، والجدليين، والسفسطيين، والأكاديميين الجدد، والريبيّين؛ كل هذا يلفت الانتباه إلى الوهم، الذي هو خداع الحواس، أو بالأحرى خداع الفهم الذي يحول مُعطيات الحس إلى إدراك، ويؤدي أحياناً إلى رؤية أشياء تُنكِرُ ملَكةُ العقل واقعيتَها قطعياً، على سبيل المثال، العصا المكسورة في الماء، وما شابه. فقد عُرِفَ أن الإدراك من خلال الحواس لا يمكن الوثوق به دون شروط، وبسرعة أُستنتج أن التفكير المنطقي العقلاني فحسب يؤسس الحقيقة، رغم أن أفلاطون (في بارمنيدس)، والميغاريين، وبيرون(**) Pyrrho والأكاديميين الجدد، بينوا بالأمثلة (وبالطريقة المتبنّاة لاحقاً من سيكتسوس امبيريكوس Sextus Empiricus) كيف أن الأقيسة

---

*) يجب علينا عدم التفكير هنا بإساءة استعمال كَنْت لهذه التعابير الاغريقية، وهو ما ادنّاه في الملحق.

**) مؤسس المذهب الريبيّ skepticism. م

والمفاهيم كانت أيضاً مُضلِّلة، وكيف أنها في الواقع تولّد المغالطات والسفسطات التي تظهر بسهولة أكبر، ويصعب فك خيوطها أكثر، مما في وهم الإدراك عبر الحواس. لكن هذه العلاقة، التي تظهر مقابل الإمبيريقية، احتفظت باليد العليا، وصاغ إقليدس الرياضيات طبقاً لها. وبالتالي كان مجبراً بالضرورة على تأسيس البديهيات وحدها على دليل الإدراك، وكل ما تبقى على القياس. طريقته ظلت الطريقة المهيمنة عبر كل القرون، وكانت باتجاه البقاء كذلك، ما دام التمييز الواضح بين الحدْس المحض أو الإدراك القبْلي والادراك الإمبيريقي غائباً. في الواقع، يبدو أن بروكلوس، شارح إقليدس، تعرف تماماً على هذا التمييز، كما يبيّن في الفقرة المترجمة بواسطة كبلر إلى اللاتينية في كتابه *تناغم العالم* *de harmonia mundi*. لكن بروكلوس لم يعط القضية أهمية كافية، وأبرزها بطريقة منفصلة تماماً، وظلت غير ملاحَظة، ولم تحقق شيئاً. بالتالي فقط بعد الفي عام أدّى مذهب كَنْت، المقدر له التسبّب بتغييرات عظيمة في كل معرفة، وتفكير، وأفعال الأمم الأوربية، أدّى إلى تغيير كهذا في الرياضيات أيضاً. فقط بعد أن تعلمنا من هذا العقل العظيم أن حدوس أو إدراكات المكان والزمان مختلفة تماماً عن الإدراك الإمبيريقي، ومستقلة تماماً عن أي انطباع للحواس، وهي التي تشترطه وليست مشروطة به، أي، أنها *قبْلية*، ومن ثم غير معرضة بأي وجه من الوجوه إلى خداع الحواس، فقط عندها نستطيع رؤية أن طريقة إقليدس المنطقية في تناول الرياضيات هي حيطةٌ لا نفعَ فيها، وعكّازةٌ لسيقانٍ سليمة. طريقة كهذه مثل شخص متجول يتوهم في الليل طريقاً صلباً لامعاً للماء، فيتحاشى المشي فوقه، ويستمر فوق الأرض الخشنة المجاورة، راضياً بالبقاء متنقلا من نقطة إلى نقطة على امتداد حافة الماء المفترض. فقط الآن نستطيع التأكيد بيقين أن ما يقدّم نفسَه لنا كشيء ضروري عند إدراك شكل ما ليس متأتياً من الشكل الذي على الورق، الذي قد يكون مرسوماً بنقص كبير، أو من المفهوم المجرّد الذي نفكر فيه، بل مباشرة من صورة كل معرفة،

نعيها قَبْلياً. وهذا في كل مكان هو مبدأ العلّة الكافية؛ وهنا، باعتباره صورةَ الإدراك، أي، المكان، فهو مبدأ أساس الوجود principle of the ground of being، لكن وضوحه وسريان مفعوله كبيران ومباشران كما هو الحال مع مبدأ أساس المعرفة principle of the ground of knowledge، أي، اليقين المنطقي logical certainty. لا نحتاج ولا ينبغي ترك الميدان المميز للرياضيات لنثقَ بمجرّد اليقين المنطقي، ونثبت صدق الرياضيات في ميدان غريب عنها تماماً، وتحديداً ميدان المفاهيم. إذا تمسكنا بالأساس المميز للرياضيات، سننال الفائدة العظيمة بكون المعرفة العقلانية فيها بأن شيئاً ما على ما هو عليه هي واحدة مع المعرفة العقلانية بعلّة كونه كذلك. أرسطو يقول بطريقة تثير الإعجاب (في I,27 posterior Analytics): *Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua QUOD aliquid sit, et CUR sit una simulque intelligimus, non separatism QUOD, et CUR sit*(*). في الفيزياء لا نشعر بالرضا إلا عندما تكون معرفتنا بأن شيئاً معيناً على ما هو عليه مرتبطة بمعرفة علّة كونه كذلك. لا جدوى لنا من معرفة أن الزئبق في الأنبوب التوريتشيلّي يقف على ارتفاع ثلاثين بوصة، ما لم نعرف أيضاً أنه محفوظ في هذا الارتفاع بسبب الوزن المقابل للهواء. ولكن هل نستطيع في الرياضيات الاقتناع بالخاصية الخفية qualitas occulta للدائرة بأن أجزاء أي وترين متقاطعين فيها دائماً ما تشكل مثلثات متساوية؟ كونها كذلك بالطبع هو ما تمتْ برهنته من إقليدس في القضية الخامسة والثلاثين في كتابه الثالث، أما لماذا هي كذلك فتبقى مسألة غير مؤكدة. بالطريقة عينها تعلمنا نظرية فيثاغورس الخاصيةَ الخفية للمثلث القائم الزاوية؛ والبرهان الإقليدي الطنان والحاذق معاً يهجرنا في الحقّ في منطقة الـ "لماذا"، والشكلُ المرافق البسيط، المعروف لنا أصلاً، يعطينا بنظرة واحدة بصيرةً أكبر بكثير في

*) «لكن ما هو أكثر دقّة وتحبيذا للمعرفة المحضة ليست المعرفة التي تقول إن شيئاً ما يكون فقط، بل أيضاً *لماذا* هو كذلك، ليست المعرفة التي تعلّم وجودَ الشيء وعلّة وجوده بطريقة منفصلة» م.أ.

القضية، ويؤكد قناعة باطنية بتلك الضرورة، وباعتماد هذه الخاصية على الزاوية القائمة، أكثر مما يُعطى لنا عبر برهانه.

حتى في حالة كون الأضلاع غير المتساوية تتضمن زاوية قائمة، وكما هو الحال مع كل حقيقة هندسية ممكنة، يجب أن يكون الوصول إلى قناعة كهذه ممكناً بالتأسيس على الإدراك perception، لأنّ اكتشافها انطلق دائماً من ضرورة مدرَكة كهذه، وبعدها فقط تم التفكير في البرهان. هكذا نحتاج فقط إلى تحليل لعملية التفكير في الاكتشاف الأول لحقيقة هندسية، لنعرف ضرورتها حدْسياً أو إدراكياً. ما أتمناه بوجه عام هو منهج تحليلي لشرح الرياضيات، بدلاً عن المنهج التركيبي synthetic الذي استعمله إقليدس. بالطبع مع الحقائق الرياضية المعقدة، ستعقب ذلك صعوبات جمة رغم أنها غير عصيّة على التذليل. هنا وهناك في ألمانيا بدأ الناس بتغيير طريقة شرح الرياضيات، واتباع هذا الطريق التحليلي بصورة متزايدة. أكثر الأعمال إيجابية في هذا الاتجاه أنجزتْ من السيد كوساك، مدرس الرياضيات في المدرسة العليا في نوردهاوزن، والذي أضاف إلى برنامج المدرسة للامتحان في السادس من أبريل عام ١٨٥٢ محاولةً مفصلة للتعامل مع الهندسة طبقاً لمبادئي الرئيسة. فلتحسين منهج الرياضيات، من الضروري خاصّةً التخلي عن الرأي المسبق بامتلاك الحقيقة المبرهنة لأي امتياز على الحقيقة المعروفة عبر الإدراك أو الحدْس، أو أن الحقيقة المنطقية، المستندة إلى مبدأ التناقض principle of contradiction تملك أي امتياز على الحقيقة الميتافيزيقية، الجلية فوراً، والتي ينتمي إليها أيضاً الحدْس المحض بالمكان.

ما هو أكثر يقيناً ويتعذّر شرحه مع ذلك في أي مكان هو محتوى مبدأ العلة الكافية، لأنّ هذا المبدأ في جوانبه المختلفة يعبّر عن الصورة الكلّية لكامل تصوّراتنا ومعرفتنا. كل شرح هو تَعقّبٌ لهذا المبدأ، شرح في الحالة الجزئية للترابط بين التصوّرات المعبَّر عنها عموماً من خلاله. وبناء عليه فإنّه

مبدأ كل شرح، وبالتالي يتعذّر شرحه؛ ولا هو بحاجة لذلك أصلاً، لأنّ كل شرح يفترضه مقدماً، وبواسطته فقط ينال معناه. لا صورة من صوره أفضل من غيرها؛ فهو يقيني بتساوٍ وعصيّ على الشرح سواء كمبدأ لأساس الوجود، أو الصيرورة، أو الفعل، أو المعرفة. وعلاقة السبب أو الأساس بالنتيجة علاقة ضرورية في كلّ صوره؛ في الواقع، أنها على وجه العموم أصل مفهوم الضرورة، باعتبارها معناه الوحيد. ليس هناك ضرورة أخرى سوى ضرورة النتيجة عندما يكون السبب أو الأساس مُعطَى؛ وليس هناك سبب أو أساس لا يستتبعان النتيجة بالضرورة. وكما هو أكيد أن النتيجة المعبَّر عنها في الخاتمة تنجم عن أساس المعرفة المُعطى في المقدمات، كذلك فإنّ أساس الوجود في المكان يشترط نتيجته في المكان. إذا استطعتُ أن أميز عبر الإدراك علاقة هذين الاثنين، فهذا اليقين تماماً هو بمقدار أي يقين منطقي. بيْد أن كل قضية هندسية هي تعبير ملائم عن علاقة كهذه كأي بديهية من البديهيات الاثنتي عشرة. فهي حقيقة ميتافيزيقية، وباعتبارها كذلك، تكون مؤكَّدة مباشرة كيقين مبدأ التناقض نفسه، الذي هو حقيقة ميتامنطقية، والأساس العام لكل برهان منطقي. كل من ينكر الضرورة، المقدَّمةَ حدْسياً، للعلاقات المكانية المعبر عنها في أي قضية، يستطيع بالقَدْر نفسه من الحقّ نكرانَ البديهيات، استخلاصَ النتائج من المقدمات، أو حتى مبدأ التناقض نفسه، لأنّ كل هذه العلاقات، وعلى حدّ سواء، مُتَعَذَّرةُ الإثبات، وواضحة مباشرة. بالتالي، إذا رغب أي شخص باشتقاق ضرورة العلاقات المكانية، الممكن معرفتها في الحدْس أو الإدراك، من مبدأ عدم التناقض عبر برهان منطقي، فهذا تماماً مثل شخص غريب يرغب في منح مقاطعة من الأرض إلى مالكها المباشر. وهذا ما فعله إقليدس. بديهياته فقط أُرغِمَ على تركها مستندة على الدليل المباشر؛ أما كل الحقائق الهندسية اللاحقة فمبرهنة منطقياً، أي، تحت الافتراض المسبق لتلك البديهيات، أو من الاتفاق مع الافتراضات الموضوعة في القضية، أو مع قضية أسبق، أو حتى من التناقض بين معكوس القضية وبين الافتراضات، أو البديهيات، أو القضايا الأسبق، أو مع نفسها.

لكن البديهيات ليست ذات وضوح مباشر أكثر مما لأي قضية أخرى، أنما لها فقط بساطة أكبر بحُكم محتواها الأصغر.

عندما يتم التحقيق مع شخص متهم، فإنّ إفاداته تسجل في الأدلة، ليُحكَم على مصادقيتها من خلال توافقها وانسجامها. لكن هذا مجرّد بديل، ولا ينبغي علينا الاستناد إلى ذلك إذا استطعنا تحريَ صدق كلٍّ من أقواله مباشرة وعلى حدة، لاسيما وأنه قد يكون يكذب باتساق منذ البداية. لكن عبر هذه الطريقة الأولى تحرّى إقليدس المكان. في الواقع، انطلق من الافتراض الصائب بأن على الطبيعة أن تكون متساوقة consistent، وأن تكون كذلك أيضاً في المكان، صورتِها الأساسية. من هنا، ما دامت أجزاء المكان تقف إزاء بعضها البعض في علاقة السبب أو الأساس بالنتيجة، فلا تحديدَ باتّ للمكان يمكن أن يكون سوى ذلك إذا أردنا تحاشي الوقوع في تناقض. لكن هذه طريقة شاقة جداً، غير مقنعة، وملتوية، طريقة تفضل المعرفة غير المباشرة على المعرفة المباشرة التي هي على نفس القَدْر من اليقين؛ وتفضل أيضاً المعرفة *بأن شيئاً معيناً هو ما هو عليه* على المعرفة بعلّة كونه كذلك، وهو ما يضر العلم كثيراً. طريقة تحجب تماماً عن المبتدىء في النهاية البصيرةَ في قوانين المكان، وفي الواقع تجعله غير معتاد على التحري الملائم عن الرابطة الداخلية والأساسية بين الأشياء. عوضاً عن ذلك، توجهه ليكون راضياً بمجرّد المعرفة التاريخية بأن شيئاً معيناً هو ما هو عليه. لكن ممارسة الحذاقة، المذكورة بصورة متواصلة جداً في مديح هذه الطريقة، تتكون ببساطة من حقيقة ممارسة الطالب لاستخلاص النتائج، أي، تطبيق مبدأ التناقض، وخصوصاً كونه يجهد ذاكرته لاستعادة كل تلك المُعطيات data التي يتوجب مقارنة توافقها وانسجامها.

إضافة إلى هذا، جدير بالذكر أن هذه الطريقة في البرهان طبقتْ في الهندسة فحسب وليس في علم الحساب. ففي الحساب، على العكس من ذلك، مسموح للحقيقة أن تصبح جلية حقاً عبر الإدراك وحده، الذي يتكون

من مجرّد العدّ. حيث إن إدراك الأعداد هو في الزمان وحده، وبالتالي لا يمكن تمثيله بواسطة مخطط حسي كالشكل الهندسي، فالشك بأن الإدراك إمبيريقي فقط، وبالتالي عرضة للوهم، اختفى في الحساب. لقد كان هذا الشك وحده القادر على إدخال المنهج المنطقي للبرهان في الهندسة. لأنّ الزمان له بُعدٌ واحد، والعدُّ هو العملية الحسابية الوحيدة التي يمكن اختزال كل العمليات الأخرى إليها. مع ذلك ليس هذا العدّ سوى الحدْس أو الإدراك القبلي، الذي لا نتردد بالاشارة إليه، والذي بواسطته وحده، يتم التحقق النهائي من كل شيء آخر، كل عملية حسابية، وكل معادلة. على سبيل المثال، نحن لا نبرهن أن [(٧+٩)x٨-٢]\٣=٤٢ وإنما نشير إلى الحدْس المحض في الزمان، أي العدّ؛ وهكذا نجعل من كل قضية فردية بديهية. بدلاً عن البراهين التي تملأ الهندسة، فإنّ كامل محتوى علم الحساب والجبر هو، على هذا النحو، مجرّد طريقة لاختصار العدّ. كما ذكرنا سابقاً، إدراكنا المباشر للأعداد في الزمان لا يتجاوز أكثر من حوالي العشرة. ما وراء ذلك يجب أن يحل محلّ الإدراك مفهومٌ مجرّد للعدد، مثبت بواسطة كلمة؛ وهكذا لا يمارَس الإدراك فعلياً ما وراء ذلك، بل يتم تبيانه بتحديد تام. وحتى في هذه الحال، ومن خلال الوسيلة المهمة لترتيب الشِفْرات codes، أي تمكين الأعداد الأكبر من أن تُمُثَّل دائماً بواسطة بعض الأَعداد الأصغر، فإنّ الدليل الإدراكي أو الحدْسي لكل مقدار أو عملية حسابية يغدو ممكناً، حتى عندما يكون هناك استعمال كبير للتجريد بحيث ليس الأعداد وحدها، وإنما المقادير غير المحددَّة وعمليات حسابية كاملة يتم التفكير فيها في التجريد فحسب، ويتم تبيينها في هذا المجال، مثل $\sqrt{r^{-b}}$، بحيث لا تنفَّذ بعد الآن، وإنما تُرَمَّز فقط.

بنفس الصواب واليقين نستطيع تمكين الحقيقة من التأسُّس في الهندسة، كما في علم الحساب، بواسطة الحدْس القبْلي المحض وحده. في الواقع هذه الضرورة، المعروفة عبر الإدراك طبقاً لمبدأ أساس أو سبب الوجود principle of the ground or reason of being، هي دائماً

ما يعطي الهندسة دليلها الأعظم، والذي يعتمد عليه يقينُ قضاياها في وعي كل إنسان، وأكيداً، ليس البرهان المنطقي المتكلف، الغريب دائماً عن القضية الذي عاجلاً ما يُنسى على وجه العموم دون إضرار بالقناعة، والممكن الاستغناء عنه تماماً، دون اضعاف دليلَ الهندسة. لأنّ الهندسة مستقلة تماماً عن برهان كهذا، والذي دائماً ما يبرهن لنا فقط ما نعرفه أصلاً من خلال نوع آخر من المعرفة مقتنعين به تماماً. وعلى هذا النحو هو شبيه بجندي جبان يقوم بجرح عدو قتله شخص آخر، ثم يتبجح بعدها أنه هو نفسه من قتله.(*)

كنتيجة لكل هذا، من المأمل أن لا يكون هناك شك بأن الدليل الرياضي، الذي صار نموذجاً ورمزاً لكل دليل، يستند جوهرياً ليس على البراهين، وإنما على الحدْس أو الإدراك المباشر. هنا، كما في كل مكان، هذا هو الأساس أو المصدر النهائي لكل الحقائق. مع ذلك فإنّ الإدراك الذي يشكل أساس الرياضيات له امتياز كبير على أي إدراك آخر، ومن ثم حتى على الإدراك الإمبيريقي. ذلك أنه قبْلي، وبالتالي مستقل عن التجربة المُعطاة دائماً بصورة جزئية وبالتعاقب فقط، وكل شيء قريب منه بتساوٍ، ويمكننا الانطلاق من السبب أو الأساس أو من النتيجة كما نشاء. هذا ما يمنحه على الفور اليقين التام والعصمة من الخطأ، لأنّ النتيجة فيه معروفة من الأساس أو السبب، وهذه المعرفة وحدها لها ضرورة. على سبيل المثال، تساوي الأضلاع معروف كشيء مؤسّس من خلال تساوي الزوايا. من جانب آخر، كل الإدراك الإمبيريقي والجزء الأعظم من كل خبرة ينجمان فقط بصورة

---

*) سبينوزا، الذي يتباهى دائماً بأنه يستمر بطريقة أكثر هندسية، قام فعلياً بما هو أكثر بكثير مما اعتقده هو نفسه. لأن ما كان إليه يقيني ومثبت من الاكتناه الإدراكي المباشر لطبيعة العالم، حاول برهنته منطقياً وباستقلال عن هذه المعرفة. لكنه بالطبع يصل النتيجة المقصودة المحدّدة مسبقاً منه، فقط بأخذ المفاهيم المكونة اعتباطياً من قبله كنقطة انطلاق *(المادة الجوهرية، علة ذاته...وهكذا)* *(substantia, causa sui, and so on)*، وبالسماح لنفسه عند البرهان بكل حرية الاختيار التي تعطيها طبيعةُ المفاهيم-النُطُق concepts-spheres الواسعة فرصةً مؤاتية. عليه فإن ما هو صحيح وممتاز في مذهبه هو، في حالته، كما هو الحال في الهندسة، مستقل تماماً عن البراهين. انظر أيضاً الفصل 13 من المجلد الثاني.

معكوسة من النتيجة إلى الأساس. هذا النوع من المعرفة ليس معصوماً عن الخطأ، لأنّ الضرورة تعود فقط إلى النتيجة بقدر ما يكون الأساس مُعطى، وليس إلى معرفة الأساس من النتيجة، لأنّ النتيجة عينها يمكنها النشوء عن أسس مختلفة. هذا النوع الأخير من المعرفة هو دائماً استقراء induction فقط، أي، بواسطة نتائج عديدة تشير إلى أساس واحد، يتم الافتراض بأن الأساس يقيني؛ لكن لتعذّر جمع كل الحالات معاً، فالحقيقه هنا ليست مؤكدة بصورة غير مشروطة أبداً. مع هذا، كل المعرفة عبر الإدراك الحسي والمقدار الأعظم من التجربة لهما هذا النوع من الحقيقة لا غير. تأثير الحس يحثّ الفهم على الاستدلال على العلّة من المعلول، لكن لكون الاستنتاج من ما هو مُثبَت (النتيجة) إلى الأساس ليس يقينياً أبداً، فإنّ الوهم illusion، الذي هو خداع الحواس، يغدو ممكناً، وغالباً ما يكون فعلياً، كما قلنا سابقاً. فقط عندما يستلم عدد من الحواس الخمس أو كلها تأثيرات تشير إلى السبب عينه عندها يصير إمكانُ الوهم ضئيلاً. وحتى حينها يظل موجوداً، ففي حالات معينة، كقطع النقود المزيفة، يتم خداع كامل الملَكة الحسية. كل المعرفة الإمبيريقية، وبالتالي كامل العلم الطبيعي، هو في الوضع ذاته، إذا تركنا جانباً جزئه المحض (أو كما يسميه كَنْت الجزء الميتافيزيقي). هنا أيضاً تكون العلّةُ معروفة من المعلولات؛ وعَلَيْه فكل الفلسفة الطبيعية مستندة على فرضيات hypotheses غالباً ما تكون خاطئة، ثم تخلي مكانها تدريجياً لفرضيات أخرى أكثر صواباً. فقط في حالة التجارب المرتبة قصديا تسير المعرفة من العلّة إلى المعلول، أي تسير في الطريق المؤكد واليقيني؛ لكن هذه التجارب نفسها بوشر بها فقط نتيجة للفرضيات. لهذا السبب، لا فرع من العلم الطبيعي، كالفيزياء، أو علم الفلك، أو علم التشريح، يمكن اكتشافه مباشرة وبتمامه، كما كان ممكناً مع الرياضيات أو المنطق، بل تطلّب ويتطلّب التجارب المتراكمة والمقارَنة لقرون عديدة. التَثبُّت الإمبيريقي وحده وبطرق شتى يُوصل الاستقراءَ الذي تستند عليه الفرضية قريباً جداً من الكمال بحيث يحل في الممارسة محل اليقين. لقد أُعتبرَ أن ليس هناك ما هو أكثر ضرراً

بالفرضية، أي بمَصدرها، من تعذّر مقايسة الخطوط المستقيمة والمنحنية في التطبيقات الهندسية، أو الدقّة الكاملة للوغاريتم، العصيّة على المنال، في علم الحساب. إذْ كما أن تربيع الدائرة، واللوغاريتم، يقرَّبان إلى الدقّة بصورة لانهائية عبر كسور لامتناهية، كذلك أيضاً ومن خلال التجارب المتنوعة يُقرَّب بالاستقراء، أي، معرفة الأساس من النتائج، إلى الدليل الرياضي، أي معرفة النتيجة من الأساس، ليس بصورة لانهائية في الواقع، لكن، مع ذلك، قريبة من الدقّة بحيث يمكن اهمال إمكان الخداع لضآلته. ومع هذا تظل الامكانية قائمة؛ على سبيل المثال، الاستنتاج من الحالات العديدة جداً إلى كل الحالات، أي، إلى الأساس المجهول الذي يستند إليه الكل، هو استنتاج استقرائي. والآن، أي استنتاج من هذا النوع يبدو أكثر يقيناً من الاستنتاج بأن قلوب كل الكائنات البشرية تقع على الجهة اليسرى؟ مع ذلك هناك استثناءات نادرة ومعزولة جداً لأشخاص توجد قلوبهم على الجانب الايمن. إدراك-الحواس وعلم التجربة يملكان بالتالي النوع نفسه من الدليل. والامتياز الذي للرياضيات، وهي العلم الطبيعي المحض، والمنطق كمعرفة قبْلية، على بقية العلوم، يكمن ببساطة في واقعة أن العنصر الصوري للمعرفة، الذي يستند إليه كل ما هو قبْلي، مُعطى فيهما بتمامه ومباشرة. هنا، بالتالي، نستطيع دائماً الانتقال من الأساس إلى النتيجة، بينما في النوع الآخر من المعرفة، غالباً من النتيجة إلى الأساس لا غير. في حقول أخرى، يكون قانون السببية، أو مبدأ العلة الكافية للصيرورة، وهو المرشد للمعرفة الإمبيريقية، يقينياً بذاته تماماً كالصور الأخرى من مبدأ العلة الكافية المتَّبعة من العلوم أعلاه قبْليا. البراهين المنطقية من المفاهيم أو الأقيسة لها امتياز الانتقال من الأساس إلى النتيجة، تماماً كما للمعرفة بواسطة الإدراك القبْلي؛ هكذا فإنّها في ذواتها، أي، طبقاً لصورها، معصومة عن الخطأ. وقد كان هذا كبير الفائدة لإعطاء البراهين شهرة عظيمة. لكن عصمتها هذه نسبية؛ فهي براهين تُصنَّف ببساطة تحت المبادئ الرئيسة للعلم. وهذه، مع ذلك، هي ما يتضمن كامل الحقيقة المادية للعلم، ولا يمكن برهنتها، بل يتوجب تأسيسها على الإدراك. في العلوم القَبْلية القليلة

المذكورة يكون هذا الإدراك محضاً، لكن باستثناء ذلك فهو امبيريقى دائماً، ومُرقّى إلى ما هو كُلّي عبر الاستقراء وحده. بناءً عليه، في علوم الخبرة يتم اثبات الجزئي من العام، ومع هذا فإنّ العام ينال صدقه من الجزئي فقط؛ فهو مخزن للمؤن المتراكمة لا غير، وليس تربة منتجة بذاتها.

تأسيس الحقيقة يتطلب الكثير. عن مصدر وإمكان الخطأ، جرت عدة محاولات للتفسير منذ حلول أفلاطون الاستعارية عن برج الحمام، حيث يتم الإمساك بالحمامة الخطأ، إلى ما شابه ذلك (,(.Theaetetus (197 ff p. 167 et seqq.)) . تفسير كَنْت، غير المحدَّد والمشوش لأصل الخطأ بواسطة مخطط الحركة المنحرفة يمكن إيجاده في نقد العقل المحض (ص٢٩٤ من الطبعة الأولى، وص٣٥٠ من الطبعة الخامسة). حيث إن الصدق هو العلاقة بين الحُكم وأساس معرفته، فلا شك أنها مشكلة كيف يمكن لحُكم الشخص أن يصدّق حقاً أن له أساساً كهذا دون أن يكون له فعلاً، بعبارة أخرى أن يكون الخطأ، وهو خداع ملَكة العقل، ممكناً. أرى هذه الإمكانية مناظرة تماماً لامكانية الوهم، أو خداع الفهم، المشروحة سابقاً. رأيي هو (وهذا ما يعطي ذلك الشرح مكانه هنا) *أن كل خطأ هو استنتاج من النتيجة إلى الأساس*، وهو في الواقع شيء صائب عندما نعرف أن النتيجة تملك ذلك الأساس دون سواه على وجه الإطلاق؛ وإلا لن يكون كذلك. من يقترف الخطأ أما إنه يعزو إلى النتيجة أساساً لا يمكن أن يكون لها، وذلك حيثما يُظهر قصوراً فعلياً في الفهم، أي، نقصاً في القدرة على معرفة الصلة بين العلّة والمعلول مباشرة. أو، كما يحدث بشيوع أكبر، ينسب إلى النتيجة أساساً ممكناً حقيقياً، لكنه يضيف إلى القضية الرئيسة لاستنتاجه المنطلق من النتيجة إلى الأساس، أن النتيجة أعلاه تظهر دائماً فقط من الأساس المذكور من قبله. يمكن تبرير عمله هذا عبر استقراء تام complete induction فقط، وهو في الواقع ما يفترضه دون القيام به. هذه الـ "دائماً" بالتالي مفهوم واسع جداً، وينبغي استبداله بـ "*أحيانا*" أو "عموماً". الاستنتاج على هذا النحو سيصير إشكالياً، وباعتباره كذلك لن يكون خاطئاً. أن ينتهج

Tele: @Arab_Books

الشخص الذي يخطىء الطريقةَ المذكورة فذلك إما بسب الاستعجال أو بسبب المعرفة المحدودة جداً بما هو ممكن، ففي كلا الحالتين لا يعرف ضرورةَ الاستقراء الذي يقوم به. الخطأ error بالتالي مُناظر تماماً للوهم illusion. كلاهما استنتاجان من النتيجة إلى الأساس؛ الوهم، يحدث دائماً طبقاً لقانون السببية، عبر مجرّد الفهم، وبالتالي مباشرةً، في الإدراك نفسه؛ الخطأ، يحدث طبقاً لكافة صور مبدأ العلة الكافية، بواسطة ملَكتنا العقلية، وبالتالي في التفكير، لكنه أكثر شيوعاً طبقاً لقانون السببية، كما هو مبين بالأمثلة الثلاثة التالية، التي يمكن اعتبارها نماذج أو تمثيلات لأنواع الخطأ الثلاثة. (١) وهم الحواس (خداع الفهم) المؤدّي إلى الخطأ (خداع العقل)؛ على سبيل المثال، إذا أخطأنا بتمييز رسمٍ عالي التجسيم، واعتبرناه كذلك واقعاً؛ هذا يحدث عبر الاستنتاج من المقدمة الرئيسة التالية: «إذا كان اللون الرمادي الداكن يتحول هنا وهناك عبر كل الظلال إلى أبيض، فإنّ العلّة دائماً هي الضوء الذي يسقط بتباينٍ على النتوءات والانخفاضات، إذن...» (٢) «إذا كان المالُ مفقوداً من خزنتي، فالعلّة دائماً هي أن خادمي يملك مفتاحاً رئيساً، إذن...» (٣) «إذا كانت الصورة في الشمس، منكسرة عبر الموشور، أي، مزاحة للأعلى أو الأسفل، أو تبدو ممدودة وملونة بدل أن تكون دائرية وبيضاء كما في السابق، عندها العلّة دائماً هي وجود أشعة من صنف واحد مختلفة الألوان في الضوء، وفي الوقت عينه قابلة للانكسار، تنفصل عن بعضها بقابلياتها المتباينة على الانكسار، وتعطي، في الوقت الحاضر، صورة ممدودة، ومتنوعة الألوان في الوقت ذاته، إذن... نَخْبُكُم!!». يجب أن يكون ممكناً تعقب كل خطأ إلى استنتاج كهذا، مأخوذ من مقدمة رئيسة غالباً ما تُعمم خطأً، مقدمة ظَنّية، ناجمة عن تخمين أساسٍ للنتيجة. فقط بعض الهفوات في العمليات الحسابية يمكن توقعها، وهي ليست أخطاء حقاً، وإنما مجرّد هفوات. لا يتم إنجاز العملية المحدّدة بواسطة مفاهيم الأعداد في الحدْس أو الإدراك المحضين، أي في العدّ، بل في عملية أخرى بديلة. بخصوص محتوى العلوم عموماً، تكون هذه دائماً العلاقةَ بين ظواهر

العالم الواحدة مع الأخرى طبقاً لمبدأ العلة الكافية، وعلى الخط المرشد لـ *«لماذا»*، والذي له سريان مفعول ومعنى فقط من خلال هذا المبدأ. *التفسير* هو تأسيس هذه العلاقة. وعَلَيْه، لا يمكن للتفسير القيام بأكثر من إظهار تصوِّرين اثنين يوجدان إزاء بعضهما في علاقة حسب صورة مبدأ العلة الكافية المهيمنة في الصنف الذي ينتميان إليه. إذا أنجز التفسير ذلك، لا يمكن بعدها أن نُسأل «لماذا»، لأنّ العلاقة المبرهَنة علاقة يتعذّر ببساطة تمثيلها بصورة مختلفة، أي، أنها صورة كل معرفة. بالتالي نحن لا نسأل لماذا اثنان زائد اثنين يساوي أ ربعة، أو لماذا يُحدِّد تساوي الزوايا في المثلث تساوي الأضلاع، أو لماذا يُستَتبع كل سبب بأثره، أو لماذا يكون صدق النتيجة جلياً من صدق المقدمات. كل تفسير لا[*] يقود عائدا إلى علاقة كهذه حيث لا مكان للمطالبة بالمزيد من «لماذا»، يقف عند *خاصية خفية qualitas occulta* مقبولة؛ لكن هذه الأخيرة هي أيضاً سمة كل قوة اصلية للطبيعة. كل تفسير للعلم الطبيعي يجب أن يقف في النهاية عند *خاصية خفية* كهذه، وهكذا عند شيء غامض تماماً. وبالتالي عليه أن يترك الطبيعة الداخلية للحَجَر غيرَ مفسَّرة كما هو الحال مع طبيعة الإنسان؛ فهو يستطيع أن يقدّم عن الأول بيان حساب صغير بالوزن، الالتصاق، الخصائص الكيمياوية، الخ، وبالنسبة للثاني *(أي الإنسان)* عن المعرفة والفعل. هكذا، على سبيل المثال، الوزن هو *خاصية خفية qualitas occulta* لأنه يمكن استبعاده فكرياً، وبالتالي لا ينجم عن صورة المعرفة كضرورة. ونكرّر القول، هذه هي الحال أيضاً مع قانون القصور الذاتي، الناشئ عن قانون السببية؛ والإحالة إليه هي تفسير ملائم بصورة كاملة. شيئان عصيّان على التفسير بإطلاق، أي، لا يقودان رجوعاً إلى العلاقة المعبَّر عنها بواسطة مبدأ العلة الكافية. أولهما هو مبدأ العلة الكافية نفسه في كلّ صوره الأربع، لأنه مبدأ كل التفسيرات، المالكة لمعناها فقط بمرجعيته؛ والثاني هو ما يتعذّر

---

*) الدكتور آرتور هوبشر Dr Arthur Hübscher من أصحاب الرأي أن كلمة "لا" يجب حذفها هنا. م.أ.

الوصول إليه بواسطة هذا المبدأ، ولكنه الشيء الذي يظهر منه ذلك الجانب الأصلي في كل الظواهر؛ أي الشيء-في-ذاته، والذي معرفته ليست على الإطلاق موضوعاً لمبدأ العلّة الكافية. حاليا علينا الاقتناع راضين بعدم معرفة هذا الشيء-في-ذاته، لأنه يمكن أن يصير قابلاً للمعرفة فقط من خلال الكتاب التالي، حيث سنتبنى مرة أخرى هذا الرأي في الإنجازات الممكنة للعلوم. لكن هناك نقطة معينة، حيث يترك العلمُ الطبيعي، وفي الواقع كلّ علم، الأشياءَ على حالها، ليس لأنّ تفسيره لها لا يمضي أبعد من هذه النقطة، وإنما حتى مبدأ هذا التفسير أيضاً، أي مبدأ العلة الكافية. هذه هي النقطة الحقيقية التي تتبنى الفلسفة فيها مرة أخرى الأشياء وتدرسها طبقاً لمنهجها، المختلف تماماً عن منهج العلم. في مقالة عن *مبدأ العلة الكافية*، بينتُ كيف أن الخط المرشد في العلوم المختلفة هو صورة أو أخرى من هذا المبدأ؛ وفي الواقع، ربما يمكن إنجاز أكثر التصنيفات ملائمةً للعلوم طبقاً له. لكن، كما قلت، كل تفسير مُعطى طبقاً لهذا الخط المرشد هو ببساطة تفسير نسبي. فهو يفسر الأشياء بإحالة أحدها على الآخر، لكنه يترك دائماً شيئاً مما يفترضه مسبقاً غير مفسَّر. في الرياضيات، على سبيل المثال، هذا الشيء هو المكان والزمان؛ في الميكانيكا، الفيزياء، والكيمياء، هو المادة، الكيفيّات، القوى الأصلية، قوانين الطبيعة؛ في علم النبات وعلم الحيوان، هو الفرق بين الأنواع والحياة نفسها؛ في التاريخ، هو الجنس البشري بكل صفاته المميزة في التفكير والإرادة. في كل هذه الحالات هو مبدأ العلة الكافية في الصورة الملائمة للتطبيق في كل حالة. للفلسفة خصوصية عدم الافتراض المسبق لأي شيء على الإطلاق باعتباره شيئاً معروفاً؛ كل شيء بالنسبة لها شيء غريب ومعضلة على حد سواء؛ ليست العلاقات بين الظواهر فحسب، بل أيضاً الظواهر نفسها، وفي الواقع مبدأ العلة الكافية نفسه، الذي تكتفي بقية العلوم بإحالة كل شيء إليه. في الفلسفة، لا يمكن الحصول على شيء من إحالة كهذه، لأنّ كل حلقة في السلسلة غريبة وأجنبية عنها ككل حلقة أخرى. فضلاً عن ذلك، هذا النوع من الرابطة هو نفسه

مشكلة بالنسبة لها كما هو الحال مع ما هو مترابط بواسطته، وهو يظلُّ مشكلةً بعد تفسير الترابط على هذا النحو كما هو الحال قبله. لأن، كما قلنا، ما تفترضه العلوم مسبقاً وتضعه كأساس وَحَدٍّ لتفسيراتها هو على وجه الدقّة المشكلة الحقيقية للفلسفة، والتي لهذا السبب تبدأ من حيث تكفّ العلوم. ليس للبراهين أن تكون أساساً لها، لأنّ هذه البراهين تستنبط مباديء مجهولة من أخرى معروفة؛ لكن بالنسبة للفلسفة كل شيء مجهول وغريب على حد سواء. لا يمكن أن يكون هناك مبدأ بحيث يوجد العالمُ مع كل ظواهره وقبل أي شيء آخر كنتيجة له؛ بالتالي من المتعذَّر، كما تمنى سبينوزا، أن يستنبط فلسفة تبرهنُ البداياتِ الراسخة ex firmis princpiis. الفلسفة أيضاً هي أكثر *المعارف العقلية Wissen* كلّيةً، ومبادئها الرئيسة، بالتالي، لا يمكن أن تكون استنباطات من مبدأ آخر أكثر كلية. مبدأ التناقض يؤسِّسُ مجرّد توافقَ المفاهيم، لكنه لا يعطي بذاته مفاهيما. مبدأ العلة الكافية يفسر الترابطات والتداخلات بين الظواهر وليست الظواهر نفسها. وعليه، لا يمكن للفلسفة الانطلاق من هذا لتبحث عن علّة فاعلة causa efficiens أو علّة نهائية causa finalis للعالم أجمعه. الفلسفة الحالية، على أية حال، لا تحاول مطلقاً القول من *أين أو لأي غرض وُجدَ العالم*، وإنما مجرّد *ما* هو العالم. لكن «لماذا» في هذه الحال تصبح خاضعة لـ «ماذا»، لأنها تنتمي إلى العالم أصلاً، فهي تنبع ببساطة من صورة ظاهرته، مبدأ العلة الكافية، وإلى هذا الحدّ فقط لها معنى وسريان مفعول. في الواقع، يمكن القول إن كل شخص يعرف من دون مساعدة إضافية ما هو العالم، لأنه هو نفسَه موضوعٌ لمعرفةٍ يوجد العالم بالنسبة لها كتصوُّر vorstellung، وإلى هذا الحدّ تكون صحيحة. لكن هذه المعرفة معرفة إدراكية، في الملموس. مهمة الفلسفة هي إعادة توليد هذا في المجرّد، أن ترفع إلى المعرفة العقلانية الدائمة، الإدراكاتِ المتغيّرة، المتعاقبة، وعموماً كلَّ ما يتضمنه مفهوم *الشعور* الواسع ويصفه بسَلْبٍ فقط كشيء غير مجرّد، غير متمايز، ليس معرفة عقلانية. بالتالي، يجب عليها أن تكون تعبيراً في المجرّد

عن طبيعة العالم كله، الكلّ إضافة إلى كامل أجزائه. على أية حال، لكي لا تضيع في الغزارة اللانهائية للأحكام الجزئية، عليها الاستفادة من التجريد، والتفكير بكل ما هو فردي في الكُلّي، وإختلافاته في الكليّ أيضاً. من هنا، فإنّها جزئياً سَتَفْصِل، وجزئياً سَتُوَحِّد، لكي تقدّم للمعرفة العقلانية كاملَ تشعب العالم بوجه عام، طبقاً لطبيعتها، مُكثَّفاً ومجُمَلاً في قليلٍ من المفاهيم المجرّدة. من خلال هذه المفاهيم، التي تُثبّتُ فيها طبيعةَ العالم، تتوجب معرفة كل ما هو فردي إضافة إلى كل ما هو كلي، والمعرفة بكليهما يجب أن تكون مترابطة بشكل وثيق. بناء على هذا، تتشكل جدارة الفلسفة بالضبط في ما وضعها أفلاطون فيها، وتحديداً في معرفة الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد. وعَلَيْه فالفلسفة حاصلُ أحكام كليّة جداً، وأساسها المعرفي المباشر هو العالم نفسُه في كلّيته، دون إقصاء شيء، أي كلّ ما يوجد في الوعي البشري. أنها *تلخيص كامل، إذا جاز التعبير، انعكاس للعالم في المفاهيم المجرّدة*، وهذا ممكن فقط بواسطة توحيدها لما هو متطابق جوهرياً في مفهوم واحد، واستبعادها لما هو مختلف ومتغاير إلى مفهوم آخر. بيكون Bacon أعطى أصلاً للفلسفة هذه المهمة عندما قال:

ea demum vera est philosophia, quae mundi est, et nihil aliud est, quam ejusdem SIMULACRUM ET REFLECTION, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat (DE Augmentis Scientiarum, 1. 2, c. 13).(*)

على أية حال، نحن نتناول هذا بمعنى أكثر سعة مما استطاع بيكون تخيله في زمنه.

توافق كل جوانب وأجزاء العالم الواحد مع الآخر، والناجم فقط من كونها جميعاً عائدة إلى عالم واحد، يجب أن يوجد ثانية أيضاً في النسخة المجرّدة

---

*) «ذلك أن الفلسفة فقط هي المعبّر الصادق الذي يعيد توليد مُعطيات الطبيعة بأقصى أمانة، وهي تُكتبُ، كما هي، من إملاءِ الطبيعة، بحيث إنها ليست سوى نسخة *وانعكاس* للطبيعة، ولا تضيف شيئاً من عندها، بل هي مجرّد تكرار وصدى» م.أ.

منه. وفي هذا الحاصل الكلي للأحكام يمكن لأحدها بدرجة معينة أن يُشتق من الآخر، وفي الحق بصورة تبادلية دائماً. بالإضافة إلى هذا يتوجب عليها الوجود أولاً، أي أن تكون مبسوطةً مسبقاً كتأسيسات مباشرة من خلال معرفة العالم في الملموس، وبمقدار كون كل البراهين المباشرة أكثر يقيناً من غير المباشرة. تناسقها الواحد مع الآخر، والذي تتدفق بفضله سوية حتى في داخل وحدة الفكر الواحد، والناجم عن تناسق ووحدة عالم الإدراك نفسه، وهو أساسها المشترك للمعرفة، سوف لن يُستخدم بالتالي كأول شيء لتأسيسها، بل سيضاف فقط كتوكيدٍ على صدقها. هذه المشكلة نفسها يمكن أن تصبح جلية تماماً فقط من خلال حلّها(*).

*) انظر الفصل ١٧ من المجلد الثاني.

- ١٦ -

بعد أن تناولنا العقلَ باعتباره ملَكةً خاصة بالمعرفة مميزة للإنسان وحده، والانجازات والظواهر الناشئة عنه والمميزة للطبيعة البشرية، يبقى أن أتحدث عن العقل من حيث كونه مرشدا للإنسان في أفعاله، وهذا الميدان يمكن تسميته الميدانَ *العملي practical*. لكن ما سيُذكر هنا في معظم الحالات يمكن العثور عليه في مكان آخر، تحديداً في ملحق هذا العمل، حيث كان علي أن أعارض وجودَ ما يسمّى العقل العملي practical reason عند كَنْت. هذا العقل هو ما يتصوَّره كَنْت (وبشكل ملائم تماماً دون ريب) باعتباره المصدر المباشر لكل فضيلة، وباعتباره مَوْضِع *الأمر المطلق absolute imperative*، (أي، الهابط من السماء). لاحقاً، في *المشكلات الأساسية في علم الأخلاق* قدمتُ الدحض المفصّل والشامل لهذا المبدأ الكَنْتي للأخلاق. من ثمّ، لدي القليل لأقوله عن التأثير الفعلي للعقل، بالمعنى الصحيح للكلمة، على السلوك. في بداية دراستنا للعقل أشرنا على وجه العموم كيف أن الفعل والسلوك الإنساني يختلفان عن ذاك الذي للحيوانات، وإن هذا الاختلاف يمكن اعتباره فقط نتيجة لوجود المفاهيم المجرّدة في الوعي. تأثير هذه المفاهيم على كامل وجودنا تأثير حاسم وهامٌ إلى الحد الذي يضعنا فيه في علاقة مع الحيوانات، إلى حدّ ما، كتلك العلاقة التي بين الحيوانات التي تَرى وتلك التي لا عيون لها (يَرَقات معينة، ديدان، حيوانات شبيهه بالنبات). الحيوانات التي لا عيون لها تَعرِفُ بواسطة اللمس وحده ما هو ماثلٌ مباشرة لها في المكان، ما يصير في تماسّ معها. الحيوانات التي تَرى، من جانب آخر، تعرف

مجالاً واسعاً من ما هو قريب وبعيد. بالطريقة نفسها، غياب العقل يحدّد الحيوانات بتصوّرات إدراكية مباشرة لما هو ماثل لها في الزمان، بعبارة أخرى، للموضوعات الواقعية. نحن، من جانب آخر، وبفضل المعرفة في المجرّد، لا نستوعب ما هو ماثل فعلياً وبمحدودية فحسب، وإنما كامل الماضي والمستقبل سوية مع المملَكة الواسعة للإمكان أيضاً. فنحن نعاين الحياة في كل الاتجاهات، وأبعد بكثير مما هو ماثل وفعلي. هكذا ما تَكُونُه العين في المكان ولأجل المعرفة الحسية، يَكُونُه العقل، إلى درجة معينة، في الزمان ولأجل المعرفة الباطنية. لكن كما أن لرؤية الأشياء قيمة ومعنى فقط عبر اخبارها لنا عن قابليتها للمس، هكذا فإنّ كامل قيمة المعرفة المجرّدة يمكن العثور عليها دائماً في إحالتها إلى معرفة الإدراك perception. بالتالي، الشخص الطبيعي العادي يعطي دائماً قيمة أكبر بكثير لما يُعرَف مباشرة عبر الإدراك مما للمفاهيم المجرّدة، أي لمجرّد التفكير؛ فهو يفضل المعرفة الإمبيريقية على المعرفة المنطقية. لكن أصحاب الطريقة المعاكسة في التفكير هم من يعيشون في الكلمات أكثر مما في الوقائع، من رأوا على الورق وفي الكتب أكثر مما في العالم الفعلي، والذين في انحلالهم الكبير صاروا متحذلقين وعشاقاً للحرف المحض. من خلال هذا فقط يمكننا تخيّل كيف أن ليبنتز Leibniz، وفولف Wolff، وكل ورثتهم استطاعوا الذهاب في الضلال بعيداً إلى حدّ الإعلان، تبعا لمثال دونس سكوت Duns Scotus، إن معرفة الإدراك هي ببساطة معرفةٌ مجرّدةٌ مشوشة! ولكن لتكريم سبينوزا، يجب أن أذكر أن حسَّه الادَقّ، على العكس من ذلك، اعلن أن كل المفاهيم المبتذلة نشأت من تشوش ما تمتْ معرفته عبر الإدراك (*Ethics II, prop. 40, school. 1*). نتيجة لتلك الطريقة المنحرفة في التفكير أيضاً، رُفِضَ في الرياضيات دليلها الخاص، ليتم القبول والسماح فقط بالدليل المنطقي؛ وعلى وجه العموم فإنّ كل المعارف التي لم تكن مجرّدة تم إدراجها تحت الاسم الفسيح للشعور feeling وازدرائها؛ أخيراً، أعلنتْ الأخلاقُ الكَنْتية أن الإرادة الطيبة والمحضة، التي تؤكد نفسها عبر معرفة الظروف وتقود إلى

فعل قويم وخير، هي مجرّد شعور وعاطفة، لتغدو بلا قيمة أو ميزة. أخلاق كهذه تسلّم القيمة الأخلاقية فقط للافعال الناشئة عن المسلّمات الأخلاقية maxims المجرّدة.

المَسْحُ الكلي للحياة ككل، وهو امتياز للإنسان على الحيوانات عبر ملَكة العقل، يمكن مقارنته أيضاً بمخطط هندسي، مجرّد، بلالون، ومُختزَل للحياة. بالتالي يكون الإنسان مقارنة بالحيوان مثل بحّارٍ، يعرف بدقّة، بواسطة خارطة، وبوصلة، وأداة قياس الارتفاع، طريقَه وموضعَه في أية لحظة في البحر، مقارنه بالطاقم الجاهل الذي يرى فقط الأمواج والسماوات. وعَلَيْه تجدر ملاحظة، وفي الحقّ من الرائع أن نرى، كيف أن الإنسان، إلى جانب حياته في ما هو ملموس، يعيش حياة ثانية في ما هو مجرّد. في الأولى هو متروك لكل عواصف الواقع ولسطوة الحاضر؛ عليه أن يصارع، أن يعاني، ويموت كالحيوان. لكن حياته في ما هو مجرّد، كما تَمْثُل أمام وعيه العقلاني، هي الانعكاس الهادىء لحياته في ما هو ملموس، وللعالم الذي يعيش فيه؛ إنها بدقّة تلك الخارطة المختزَلة أو الخطة المذكورة سابقاً. هنا في نطاق التروّي الهاديء، فإن ما استحوذ عليه سابقاً تماماً وحرّكه بشدة، يبدو إليه الآن بارداً، بلالون، وفي اللحظة الحاضرة، أجنبياً وغريباً؛ وهو مجرّد مراقِب وملاحِظ. هذا الانسحاب إلى التفكّر، يمكن تشبييهه بممثلٍ لعب دوره في مشهد واحد، ثم أخذ مكانه بين المتفرجين لحين وجوب ظهوره ثانية. فهو بين الجمهور ينظر بهدوء إلى ما يحدث أياً كان، حتى لو كان تمهيداً لموته الخاص (في المسرحية)؛ لكن بعدها سيصعد ثانية على المسرح، ويمثل ويعاني كما يتوجب عليه. من هذه الحياة المزدوجة ينجم أن رباطة الجأش في الإنسان، مختلفة إلى حد بعيد عن طيش الحيوان. فطبقاً للتفكّر السابِق، بالنسبة لعقل مُصمِّم، أو لضرورة مُقَرَّة، فإنّ الإنسان يعاني برباطة الجأش هذه أو ينجز بدم بارد ما هو عظيم الأهمية إليه، وأحياناً ما هو شديد الفظاعة، كالانتحار، الإعدام، المبارزة، المغامرات الخطرة من كل نوع المحفوفة بالخطر على الحياة، وعموماً الأشياء التي تتمرد عليها كامل طبيعته الحيوانية. عندها

نرى إلى أي درجة يكون العقل سيداً للطبيعة الحيوانية، ونعلنُ هاتفين بصوت جهوري: *ferream certe tibi cor!* (*Illiad, xxiv*, 521.)(*). هنا حقاً يمكن القول إن ملَكة العقل reason تُظهر نفسَها عملياً، وهكذا فإنّ العقل العملي practical reason يُظهر نفسَه، حيثما يوجد فعلٌ يُرشَدُ بالعقل، حيث تكون الدوافع مفاهيما مجرّدة، وحيثما تكون العوامل المحدِّدة ليست التصوُّرات الفردية للإدراك، أو انطباع اللحظة المحرك للحيوان. لكني شرحت مطولاً في الملحق، وبينتُ بالأمثلة، أن هذا مختلف تماماً، ومستقل عن، القيمة الأخلاقية للسلوك؛ فالفعل العقلاني والفعل الفاضل virtuous action شيئان مختلفان تماماً؛ ويمكن العثور على العقل في الشر الكبير والخير الكبير على حد سواء، وبمساعدته ينال كل منهما قوة عظيمة؛ فهو حاضر على حد سواء، بمنهجية وثبات، لخدمة وإنجاز القرار النبيل أو الشرّير، المسلّمة الأخلاقية الحكيمة أو المتهورة. كل هذا يتولد حتماً من طبيعة العقل، التي هي طبيعة أنثوية feminine، مُتقبِّلة، مُتذكِّرة، وليست خلاّقة من ذاتها. ما قيل في الملحق سيكون في مكانه الملائم هنا، مع هذا، ولاعتبار المناظرة ضد ما أسماه كَنْت العقلَ العملي، تم استبعاده إلى ذلك الملحق، والذي أحيل إليه بالتالي.

أكثر التطورات كمالاً للعقل العملي practical reason بالمعنى الصحيح والاصلي للكلمة، أي النقطة الأعلى التي يستطيع الإنسان بلوغها بمجرّد استعمال ملَكته العقلية، والتي فيها يُظهِر اختلافه عن الحيوان نفسِه بأكبر وضوح، هي المَثَل الأعلى ideal المتمثِّل بالحكيم الرواقي Stoic sage. ولأن الأخلاق الرواقية ليست أصلياً وجوهرياً مذهباً للفضيلة، وإنما مجرّد مرشد للحياة العقلانية، التي غايتها وهدفها هما السعادة عبر سلام العقل، فإنّ السلوك الفاضل يَظهر فيها، كما يمكن القول، عَرَضاً فحسب، كواسطة وليس كغاية. وعلَيْه فالاخلاق الرواقية بحُكم كامل طبيعتها وزاوية نظرها مختلفة جذرياً عن الأنظمة الأخلاقية المؤكدة مباشرة على الفضيلة، مثل مذاهب الفيدا

---

*) «حقاً لك قلب من حديد!» (الالياذة، xxiv, 521) م.أ.

Vedas، أفلاطون، المسيحية، وكَنْت. هدف الأخلاق الرواقية هو السعادة (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*) كما يردُ في وصف ستوبايوس لها (*Eclogae, I, II, c. 7, p. 114, and also p. 138*). مع هذا تعلِّم الأخلاق الرواقية إمكانَ العثور اليقيني على السعادة فقط في الهدوء الباطني وفي سلام العقل، وهذا يصير في المتناول بواسطة الفضيلة فحسب. القول بأن الفضيلة هي الخير الأسمى highest good يعني هذا لا أكثر. بالطبع إذا غابت الغايةُ عن النظر تدريجياً في الوسائل، وصار يُوصى بالفضيلة لخدمة مصلحة مختلفة تماماً عن سعادة المرء الشخصية، بل وتُناقِض ذلك بوضوح، فهذا هو واحد من التعارضات التي تُعيدُنا فيها الحقيقةُ المعروفة مباشرة، في كل نسق system، أو كما يُقال، الحقيقةُ المشعور بها، إلى الطريق الصحيح، مخالفةً كل حجج القياس. على سبيل المثال، نرى هذا بوضوح في الأخلاق السبينوزية، التي تستنبط مذهباً محضاً للفضيلة من البحث الأناني عن المنفعة *suum utile quaerere* عبر سفسطة واضحة. كما فهمتُ روح الأخلاق الرواقية، يكمن مصدرها في التفكير، حتى إذا كان العقل، وهو الامتياز العظيم للإنسان، الذي يخفف الكثيرَ من أعباء الحياة بصورة غير مباشرة عبر الفعل المخطَّط ونتائجه، عاجزاً عن انتشال الإنسان فوراً ومباشرة، عبر مجرّد المعرفة، بشكل كامل أو تقريبي، مما يملأ حياته من الأحزان والبؤس من كل الأنواع. فهم يرون إن الكائن ذا العقل والمستوعِب والمعاين بواسطته لا نهاية من الأشياء والحالات، يظل معرضاً لألم شديد كهذا، معاناة وقلق عظيم، ليس بسبب الانسجام مع امتياز العقل، بل بسبب التوتر الشديد للرغبة والتجنّب، سواء عبر اللحظة الحاضرة أو الحوادث التي يمكن أن تَتَضمَّن في أعوام قليلة لحياة قصيرة جداً، زائلة، وغير مؤكدة. فقد تم الاعتقاد أن التطبيق الصحيح للعقل قادر على رفع الإنسان فوق ذلك، وجعله محصّناً. من هنا قال انتستينز *Antisthenes: (aut mentem parandam aut laqueum. Plutarch, DE Stoicorum Repugnantia, c. 14)*(*).

*) «علينا إما أن ننال الفهم أو نحصل على حبل (لشنق أنفسنا)»

أي أن الحياة مليئة بالمتاعب والضيق بحيث إما نعلو عليها بواسطة الأفكار التي يتم تصويبها، أو أن نغادرها. فقد أُعتبِرَ أن العوز والمعاناة لا ينتجان مباشرة وبالضرورة من عدم الامتلاك، وإنما من الرغبة بالامتلاك دون امتلاك فعلي؛ وعَلَيْه فالرغبة بالامتلاك هي الشرط الضروري ليصير عدمُ الامتلاك حرمانا مولِّدا للألم. *non paupertas dolorem efficit, sed cupidita, Epictetus, frag. 25*.[*]. إضافة إلى هذا، ومن خلال التجربة، عُرِفَ أن الأمل فقط، أي التطلّب، هو ما يولّد التمنّي ويغذيه. لا الشرور الكثيرة المألوفة لنا المتعذَّر تجنبها، ولا النِعَم المتعذَّر بلوغها، هي ما يقلقنا ويكدرنا، وإنما فقط الشأن التافه بدرجة أو أخرى لما هو ممكن التجنب والنَّيل معاً. في الواقع، ما يدعنا في سكينة ليس ما لا يمكن تجنبه أو نَيْله إطلاقاً فحسب، وإنما نسبياً أيضاً. من هنا فإنّ الشرور التي الصقت مرة بذاتنا الفردية، أو الأشياء الخيرة التي لا مناص من بقائها محجوبة عنها، تُعامل جميعاً بلامبالاة، وكعاقبة لهذه الخاصية البشرية عاجلاً ما يموت كل تمنٍّ ويعجز عن توليد المزيد من الألم، ما لم يغذّه أملٌ ما. ينجم عن كل هذا أن كل السعادة معتمدة على التناسب بين ما نطالب به وما نحصل عليه. ليس مهمّا كِبَرُ أو ضآلة كمّيتيّ هذا التناسب، الممكن تأسيسه على تقليل الكمية الأولى أو على زيادة الثانية. وبالطريقة عينها تتولد كل المعاناة فعلاً عن العجز في التناسب بين ما نتطلّبه ونتوقعه من جهة وما نناله من جهة أخرى. لكن هذا العجز في التناسب يمكن أن يوجد فقط في المعرفة[**]، وعبر البصيرة الأفضل يمكن إبطاله تماماً. بناء عليه قال كريسبوس: "علينا العيش طبقاً لخبرتنا بما يحدث عادة في الطبيعة" *Stobaeus, Eclogae, (1. II, c. 7; (Ed. Hereen) p. 134*)، أي، علينا العيش حسب معرفتنا

---

*) «ليس الفقرُ ما يُؤلم، وإنما الرغبة القوية» م.أ.

**) Omnes perturbationes judicio censet fieri et opinione. Cicero, Tusc., iv, 6. (كل الامزجة الكئيبة، كما يعلّمون، معلقة على الحُكم والرأي.) (شيشرون Tusc. Iv, 6.) م.أ. Perturbant hominess non res ipsae, sed de rebus opinions. Epictetus, c V. (ليست الأشياء ما يقض مضجع البشر، إنما الآراء حول الأشياء) (أبكتيتوس c. V) م.أ.

بسير الأشياء في العالم. لأنه متى فقد الإنسان سيطرته على نفسه بطريقة ما، أو صُعِقَ بسوء الحظ، أو تنامى غضبه، أو استسلم لليأس، فإنّه يُظهر على هذا النحو أنه يجد الأشياء مختلفة عن توقعاته، وبالتالي إنه سعى في ظل خطأ، وأنه لم يعرف العالم والحياة، لم يعرف كيف يمكن لإرادة الفرد، في كل خطوة، أن تُقَاطَع وتُعاق بصُدَفِ الطبيعة التي لا روح فيها، بالمقاصد والأهداف المعاكسة، وحتى بواسطة مَكْر الآخرين. فهو إما لم يستخدم عقله للوصول إلى معرفة عامة بهذه الخاصية للحياة، أو أنه يفتقر إلى قدرة الحُكم، عندما لا يتعرّف مرة أخرى في الجزئي على ما يعرفه في العام، ويتفاجأ بالتالي به، ويفقد سيطرته على نفسه(*). هكذا كل لذّة متوقّدة هي خطأ، وهم، لأنه ليس هناك تمنٍّ مُنال يمكن أن يكون مُرْضياً على الدوام، وأيضاً لأن كلَّ تملّكٍ وكلّ سعادة مُعاران لنا من الصدفة فقط ولمدة غير معلومة، ويمكن بالتالي استعادتهما في الساعة التالية. لكن كل ألم يتولّد أيضاً من اختفاء وهم كهذا؛ وهكذا فكلاهما ناشئان عن المعرفة القاصرة. وعَلَيْه فالإنسان الحكيم يُبقي نفسَه بعيداً عن الجَذَل والحزن، ولا شيء يعكّر سكينته.

بالتطابق مع هذه الروح والغاية للرواق Stoa، فإنّ ما يبدأ منه أبكتيتوس Epictetus ويعود إليه بثبات كنواة لفلسفته، هو ضرورة أن نبقي في ذهننا ونميّز ما يعتمد علينا وما لا يعتمد، وأن ليس لنا التعويل على هذا الأخير مطلقاً. بهذه الطريقة سنبقى دون ريب أحراراً من كلّ ألم، معاناة، وقلق. ما يعتمد علينا هو الإرادة وحدها، وهنا يحدث تدريجياً انتقال إلى مذهب للفضيلة، إذْ لوحِظَ، كما أن العالم الخارجي المستقل عنا يحدّد الحظ السيء والجيد، كذلك تتولد القناعة أو عدم القناعة الباطنيتان في أنفسنا من الإرادة. لكن تم التساؤل لاحقاً عما إذا كان علينا نسبة أسماء الخير والشر bonum et malum إلى الحالتين السابقتين أم اللاحقتين. هذا ما كان

(*) *Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notions aptare singularibus. Epictetus, Dissert. III, 26.* (*لأن هذا هو علة كل شرور البشر، تحديداً إنهم عاجزون عن تطبيق المفاهيم الكلّية على الحالات الجزئية) (أبكتيتوس Dissert. III, 26*) م.أ.

اعتباطياً ومسألة اختيار، ولم يشكل فرقا حقاً. مع ذلك حاجج الرواقيون باستمرار حول هذا مع المشائين والابيقوريين، وسلّوا أنفسَهم بالمقارنة المرفوضة لكمّيتين غير قابلتين للقياس مطلقاً وبالأحكام المناقضة والمفارِقة paradoxical الناجمة عن ذلك، والتي رموها على بعضهم بعضاً. مجموعة ممتعة من هذه الأحكام أتيحت لنا من جانب المنظور الرواقي بواسطة شيشرون في Pardoxa. لكن يبدو أن زينون Zeno، المؤسّس، اتخذ في الأصل مساراً مختلفاً نوعاً ما. بالنسبة له كانت نقطة الانطلاق هي أن على الإنسان، لينال الخير الأسمى، أي، السعادة عبر سلام العقل، أن يعيش بانسجام مع نفسه

Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere, Stobaeus, Ecl., 1. II, c. 7, p. 132 وأيضاً: Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104.(*)

وهذا ممكن فقط بواسطة إنسان يحدّد نفسَه عقلانياً تماماً طبقاً لمفاهيم، وليس لانطباعات وأمزجة متغيّرة. لكن لأنّ مسلّمات maxims سلوكنا، وليست العواقب أو الظروف، هي ما يقع ضمن قدرتنا، يتوجب علينا، لأجل البقاء متّسقين دائماً، أن نأخذ المسلّمات فقط كغرضٍ لنا، وليست العواقب أو الظروف، وهكذا فإنّ مذهباً للفضيلة يُسَنُّ مرة أُخرى.

لكن المبدأ الأخلاقي لدى زينون - أي أن نعيش بانسجام مع أنفسنا - بدا حتى لخلفائه المباشرين صورياً وخاوياً جداً. لذلك أعطوه محتوى مادياً عبر إضافة عبارة «أن نعيش بانسجام مع الطبيعة». هذه الإضافة التي تمت لأول مرة، كما يذكر ستوبايوس *Stobaeus*، بواسطة كلينثس *Cleanthes*، وَسّعتْ إلى حد بعيد القضيةَ بسبب النطاق الواسع للمفهوم وضبابية التعبير. لأنّ كلينثس قصد كاملَ الطبيعة عموماً، لكن كريسبوس

---

*) «أن تعيش بانسجام، يعني، أن تعيش طبقاً لنفس المبدأ الواحد وفي تناغم مع النفس»؛ «تتشكل الفضيلة من توافق الروح مع نفسها عبر كامل الحياة» م.أ.

قصدَ الطبيعةَ البشرية على وجه الخصوص Chrysippus (Diogenes Laërtius, vii, 89). وفقط ما تمت موائمته مع هذه الأخيرة أُفترِضَ بالتالي إنه الفضيلة، تماماً كما تمت مواءمة إشباعِ الدوافع الحيوانية مع طبيعة الحيوان؛ وهكذا مرة أخرى تم توحيد مبحث الأخلاق ethics بالقوة في مذهب للفضيلة، وصار يتوجب تأسيسها عبر الطبيعيّات physics بشكل أو آخر. لأنّ الرواقيين سعوا في كل مكان إلى وحدة المبدأ، كما أن الله والعالم لم يكونا شيئين مختلفين بالنسبة لهم. الأخلاق الرواقية، مأخوذة ككل، هي في الحقّ محاولة قيّمة ومعتبَرة جداً لاستعمال العقل، وهو الامتياز الأعظم للإنسان، لغرض هام ومفيد، أي لأجل السمو به عبر قاعدة أو مبدأ، فوق ما يواجه الحياة من آلام ومعاناة:

"Qua ratione queas traducere leniter aevum;

Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes."(*)

(Horace, Epist. I, xviii, 97.)

و لجعله بهذه الطريقة مشاركاً في الدرجة الأعلى للكرامة المنسوبة إليه باعتباره كائناً عقلانياً متميزاً عن الحيوان. لا شك أننا نستطيع التكلّم على الكرامة بهذا المعنى فقط، وليس بأي معنى آخر. كنتيجة لنظرتي للأخلاق الرواقية فقد توجّبَ ذكرها هنا مع وصف ماهية ملَكةِ العقل، وما يمكن أن تحققه. لكن، مهما كانت هذه الغاية ممكنةَ البلوغ جزئياً عبر تطبيق مبدأ العقل وعبر مجرّد الأخلاق العقلانية، ورغم أن الخبرة تبين أن أسعد الناس هم في الواقع تلك الشخصيات العقلانية المحضة المسمّاة عادة بالفلاسفة العمليين practical philosophers، وهذا صحيح، إذْ تماماً كما أن الفيلسوف الحقيقي real، أي النظري theoretical، يترجم الحياة إلى مفاهيم، فإنّهم يترجمون المفاهيم إلى حياة؛ مع ذلك ما نزال بعيدين

---

*) «لتكون قادراً على عيش حياتك بيسر، لا تدع الرغبة تعذبك بإلحاحها الأبدي وتثير سخطك، أو الخوف أو الأمل بأشياء ضئيلة القيمة» م.أ.

جداً عن قدرة الوصول إلى شيء ما كامل بهذه الطريقة، أي من أن نُعفى فعلياً من كل أعباء الحياة وأحزانها، وأن نُقادَ إلى حالة من الهناء بواسطة الاستعمال الصائب للعقل. على العكس، فنحن نجد تناقضاً تامّا في داخل رغبتنا بالعيش دون معاناة، تناقضاً مُتضمَّناً بالتالي في العبارة الشائعة «حياة مباركة». وهذا ما سيكون واضحاً دون ريب لمن يستوعب تماماً مناقشتي التالية. هذا التناقض ينكشف في أخلاق العقل المحض نفسه عبر واقعة أن الرواقي مُرغَم دائماً على حَشْر توصية بالانتحار في ثنايا دليله على الحياة المباركة (فهذا ما تبقى عليه أخلاقه دائماً). وهذا مثل قارورة السُّم الثمينة التي يمكن العثور عيها بين الحليّ والملابس الفخمة للطغاة الشرقيين، والمحفوظة لساعة تكون معاناة الجسد فيها عَصيّةً على أن تُفَلسَفَ عبر أية مبادىء أو أقيسة، عندما تكون شديدة ولا علاج لها. هكذا فغرضها الوحيد، أي السعادة، سوف يُخذَل، ولا شيء يبقى كوسيلة للهرب من الألم سوى الموت. حينها بجب تناول ذلك السمّ بطمأنينة، كأي دواء آخر. هنا يوجد تناقض بارز بجلاء بين الأخلاق الرواقية وكل الأنساق الأخلاقية الأخرى المذكور أعلاه. هذه الأنساق تجعل الفضيلةَ مباشرة وبذاتها الهدفَ والموضوع، حتى مع أشدّ المعاناة إيلاماً، ولن تسمح للإنسان بإنهاء حياته للهرب من المعاناة. إنما لا أحدَ منها عرف كيفية التعبير عن العلّة الصحيحة لرفض الانتحار، إذْ جَمعتْ بجهد حججاً زائفة من كل نوع. هذه العلّة الحقيقية ستظهر في الكتاب الرابع بالترابط مع بحثنا. لكن هذا التناقض المذكور توّاً يكشف ويؤكد فحسب التباين الجوهري في المبدأ الأساسي بين الرواقية، التي هي حقاً صورة خاصة من مذهب السعادة لا غير، والمذاهب المذكورة الأخرى، رغم أن كليهما غالباً ما يتفقان في نتائجهما، ومرتبطان ببعضهما بوضوح. التناقض الداخلي المذكور قبل قليل والذي يؤثر في الأخلاق الرواقية وحتى في فكرتها الأساسية ، يُظهر نفسَه أكثر في واقعة كون مثلها الأعلى، أي الحكيم الرواقي Stoic sage كما يُمثَّل بواسطة هذا النسق الأخلاقي، لا يستطيع أبداً نَيْل حياة أو حقيقة باطنية شعرية، بل يبقى مخطَّطاً صلباً، متخشباً، لا يستطيع

الشخص أن يفعل معه شيئاً. هو نفسه لا يعرف أين يذهب بحكمته، وسلامه الكامل، اطمئنانه، ونعمته المناقضة مباشرة لطبيعة الجنس البشري، والتي تمنعنا بالتالي من بلوغ أي تصوُّر إدراكي لها. مقارنةً به، كم يبدون مختلفين تماماً قاهرو العالم والتائبون طواعيةً، من يُكشَف عنهم، ويتم توليدهم فعلياً، في حكمة الهند؛ كم يبدو مختلفاً حتى المخلّص Saviour في المسيحية، هذا الصورة الممتازة المترعة بعمق الحياة، وباعظم قَدْرٍ من الحقيقة الشعرية والمعنى، والتي تقف أمامنا بفضيلتها الكاملة، قداستها، وجلالها، ولكن في حالة من المعاناة العليا.(*)

*) انظر الفصل السادس عشر من المجلد الثاني.

جدول بأهم المصطلحات

A	
Abstract	مجرد
Act, Action	فعل، نشاط
A priori	قبْلي
Absurdity	خُلْف
A posteriori	بَعْدي
Apprehension	اكتناه
C	
Category	مقولة
Causality	سببية
Cause	سبب، علّة
Concept	مفهوم
D	
Dogmatism	دُغمائية
Dogmatic	دُغمائي
Deduction	استنباط
Data	معطيات
Demonstration	برهان
Direct	مباشر
Duration	ديمومة، مدة
E	
Experience	خبرة
Experimental	تجربي
Empirical	امبيريقي
Essence	ماهية، جوهر

Essential	ماهوي، جوهري
Effect	أثر، نتيجة، معلول
F	
Form	صورة، شكل
G	
Ground	أساس، مبدأ
I	
Intuition	حدس
Idealism	مثالية
Intellect	عقل، فكر
Intellectual	عقلي، فكري
Intelligible	معقول (ممكن التعقّل)
Intelligibility	معقولية (إمكان التعقل)
Impenetrability	لااختراقية
Identity	هوية
Immediate	مباشر، فوري
Induction	استقراء
Inference	استدلال
Imperative	أمر (أخلاقي)
Impossible	مُحال
J	
Judgment	حُكم ، ملكة الحكم
M	
Matter	مادة، قضية
Maxim	مسلّمة (اخلاقية)
Motive	حافز، مثير، باعث

Motivation	تحفيز، إثارة، باعثية
Morality	أخلاقية
Moral	أخلاقي

O

Order	نظام

P

Proposition	قضية
Particular	جزئي
Perception	إدراك (حسي)
Paradox	مفارَقة
Pure	محض
permanence	بقاء، دوام، ثبات
persistence	استمرار، بقاء

R

Reflection	تفكُّر
Reality	واقع، حقيقة
Reason	عقل، ملَكة العقل

S

Sense	حس، معنى
Syllogism	قياس (منطقي)
Speculation	تأمل
Silliness	بلاهة
System	نَسَق
Sphere	نطاق
Substance	مادة جوهرية
Substantial	جوهري (منتم للمادة الجوهرية)

T

Transcendental	تِرْسندالي
Transcendentalism	تِرْنسندالية
Transcendent	مفارِق، متعال

U

Universal	كلّي
Understanding	فهم، ملَكة الفهم

فهرس المحتويات

تمت

8/9/2017

آرتـور شـوبنهور: (١٧٨٨-١٨٦٠) فيلسوف ألماني شهير، اعتبر «الإرادة» هي القوة الكامنة في قلب العالم والمحركة له، في تناقض جلي مع المثالية الهيغلية الرائجة في زمنه. وهو إذ يعترف بأهمية كنْت، فإنه يقلل من أهمية الفلاسفة الآخرين المعاصرين له من أمثال هيغل وفخته.

يُعتبر عمله الرئيس كتابه (العالم كإرادة وتصور)، وفيه بسط فلسفته سواء في البعد الأبستمولوجي (وهو ما يتناوله هذا الكتاب الاول)، أو في الجوانب الاخرى. تميزت كتاباته بجلاء ونجاعة الأسلوب الأدبي، مركزاً بشكل خاص، إضافة إلى الجانب المعرفي والميتافيزيقي، على موضوع الألم الإنساني والإرادة العمياء التي تحرك العالم من الداخل، وهو ما أسبغ على فلسفته طابعاً رآه البعض متشائماً.

تركت كتاباته تأثيرات متنوعة في المفكرين والفلاسفة والفنانين والكتاب اللاحقين، مثل تأثيره في الاتجاهات الوجودية، وفي تأسيس علم النفس الفرويدي (من خلال يوليوس بانسن وإدوارد هارتمان)، وفي فلاسفة بارزين لا سيما فردريك نيتشه، الذي استثمر فكرته عن «الإرادة» في فلسفته عن «إرادة القوة». هذا فضلا عن تأثيره في موسيقيين من امثال ريتشارد فاغنر، وكتّاب من أمثال توماس مان، لويس بورخس وجوزيف كامبل. منذ عام ١٩١١ تم تأسيس جمعية شوبنهور في ألمانيا لدراسة ونشر واستكشاف فلسفته.

المترجم نصير فليح: كاتب وشاعر ومترجم من العراق/ له في مجال الترجمة الفلسفية: (الفلسفات الآسيوية، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣)، وفي مجال ترجمة الشعر: (لويس بورخس: ٦٠ قصيدة، ٢٠١٢)، (أميلي ديكنسون: مختارات شعرية وقراءات نقدية، ٢٠١٢)، (أيام الشاطيء: مختارات من الشعر الأمريكي الجديد، ٢٠١٢). وفي مجال التأليف له أربع مجاميع شعرية صدرت عام ٢٠١٠ في كتاب (نصير فليح: الأعمال الشعرية ١٩٩٦-٢٠٠٩).

أعتزم أن أبيّن هنا كيف تتوجب قراءة هذا الكتاب، ليُفهم بعمق. فما يمكن إيصاله من خلاله هو فكرة واحدة. مع ذلك ورغم كلّ جهودي، لم أتمكن من العثور على طريقة أقصر لإيصال تلك الفكرة سوى كامل هذا الكتاب. أعتبر هذه الفكرة ما تمّ البحث عنه طويلاً جداً باسم الفلسفة...

آرتور شوبنهَور (من تصدير الطبعة الأولى)

إذا كانت الكلمة الالمانية (Wille) (= إرادة) - وهي إحدى الكلمتين الرئيستين الواردتين في عنوان ومتن كتاب الكتاب الحالي - لم تسبب صعوبة كبيرة عند ترجمتها إلى اللغات الأخرى، فالحال مختلف تماماً مع الكلمة الالمانية الرئيسة الأخرى (Vorstellung)، التي كانت - ويبدو انها ستبقى لأجل غير معلوم - محلّ اجتهادات مختلفة. ولا أدلَّ على ذلك من انها تُرجمتْ في الترجمات الثلاث التي ظهرت حتى الآن لهذا العمل إلى اللغة الإنكليزية، وهي ترجمات ظهرتْ على مدى يزيد على قرن من الزمان، إلى ثلاثة بدائل متباينة... وقد آثرتُ، بعد تمعّن كاف، مقابلة هذه الكلمة الأساسية في هذه الترجمة الحالية بـ(تصوُّر)، ولأكثر من سبب...

من مقدمة المترجم



المتوسط